LA FILOSOFÍA DE SAN BUENAVENTURA

POR

ÉTIENNE GILSON
PROFESOR DEL «COLLEGE DE FRANCE»

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

VERSIÓN CASTELLANA DE
FRAY ESTEBAN DE ZUDAIRE, O. F. M. CAP.

PRINTED IN ARGENTINA

Única traducción autorizada del original francés:
«LA PHILOSOPHIE DE SAINT BONAVENTURE»

PREFACIO

El estudio de las distintas filosofías medievales nunca ha obtenido desarrollo comparable en su vitalidad al de nuestros días. La amplitud cada día mayor de nuestra curiosidad histórica es sin duda una de sus causas principales; pero también es innegable que nuestra época experimenta una necesidad más o menos confusa de acogerse a las enseñanzas de unos tiempos, que, a pesar de ignorar muchísimos cosas que sabemos hoy, no ignoraban sin embargo el más esencial de los principios: la superioridad absoluta de lo espiritual sobre lo temporal. ¿No será ésta la razón íntima por la cual la Edad Media continúa siendo nuestro más excelente maestro de metafísica? Sin embargo, no obstante las contribuciones de la historia, las síntesis doctrinales, y publicaciones de textos que a diario se multiplican, diríase que la perspectiva general bajo la que contemplamos a toda esa época continúa falseada por un prejuicio fundamental. Un sencillo apólogo nos va a ayudar a comprender en qué consiste y cuál es su gravedad.

Supongamos, y nada tiene de inverosímil, que la inmortal Divina Comedia *represente para nosotros la síntesis poética de la cristiandad del medioevo. Abrímosla y vemos cómo el universo, visto desde el siglo XIII, se ordena y organiza a nuestra vista. Desde los círculos más profundos del infierno hasta el mismo DIOS, el alma cristiana recorre con el pensamiento los grados todos de la creación, guiada siempre y sostenida por gracias divinas en proporción a cada uno de los lugares que sucesivamente ha de explorar. Virgilio, príncipe del bello decir y dechado del orden natural, la hace atravesar el imperio de los muertos, la eleva al purgatorio, y le hace dejar atrás los círculos de los que esperan aún la gloria eterna, y, en su marcha ascendente, la acerca al paraíso. Empero Virgilio no tiene fe, y por ende no puede guiar al alma más adelante; y como el dulcísimo padre se eclipsa para dejar su puesto a Beatriz, la primera de las virtudes teologales, inaugurando el reino de la gracia, sobrenaturaliza el alma del poeta, capacitándolo así para la exploración del paraíso. Puede entonces reanudarse la ascensión. La lentitud de la subida de círculo en círculo hace que podamos fijar nuestra atención en los diferentes grados de la perfección cristiana; y vamos cruzando y dejando atrás el cielo de los sabios,*

de los prudentes, de los doctores en Teología, de los fundadores de Órdenes religiosas, los mártires, los contemplativos, los espíritus triunfantes de los Apóstoles; y ved aquí, el alma ha llegado al noveno cielo, donde residen las jerarquías angélicas; se acerca al fin de su viaje: va a tocar a Dios. Pero en el momento mismo de lograr su fin, hacia el cual no ha cesado de dirigirse desde el instante de su partida, se ve abandonada por Beatriz, que cede su puesto a San Bernardo. El santo anciano, cuyo rostro irradia esa vivaz caridad que acá en la tierra eleva hasta el éxtasis, constituído en intercesor del alma cristiana ante la Virgen, concluirá la tarea comenzada; va a ser él quien conduzca al poeta al punto donde el amor logra por fin lo que el entendimiento no puede contemplar:

l'amor che move il sole et l'altre stelle.

Supongamos ahora que preguntamos a algún historiador, lector avisado, de este poema cuyos detalles son de infinita complejidad, como la naturaleza, pero cuyo plan general es tan claro: ¿cuáles son sus principales personajes? Si la respuesta fuese, por ejemplo: "Son tres: Dante, Virgilio y Beatriz", quedaríamos indudablemente estupefactos. ¿Cabe, en efecto, olvidar a San Bernardo, la caridad sin la cual la vida cristiana es a manera de reina sin corona, la mística, sin la cual el edificio de las iluminaciones sobrenaturales queda inacabado; el guía supremo en una palabra, sin el que ni Dante llegaría hasta Dios ni la Divina Comedia *a su conclusión? Quizás entonces nuestro interlocutor tratara de justificar tan extraña afirmación, diciéndonos: "Beatriz representa la vida sobrenatural; por lo tanto nadie, ni el mismo San Bernardo podría otorgar al alma nada que ella no le hubiera ya dado con anterioridad." Pero ¿cómo conceder que Beatriz personalice a la vida sobrenatural, siendo así que no puede llevar al alma hasta el término propio de la vida sobrenatural que es el mismo Dios? Beatriz podrá representar a uno o varios de los dones de la gracia; pero nunca podrá representar a la totalidad de la gracia, pues de lo contrario tendríamos esta contradicción teológica: el mismo principio de la vida sobrenatural incapaz de llevarla a su término. ¿Se nos objetará que San Bernardo no representa ningún nuevo grado en el orden de la vida cristiana, sino que hace, digámoslo con perdón, el papel de Stacio en el purgatorio, y que señala por el acto de intuición el paso de la ciencia teológica a la visión final de Dios? Evidentemente nuestra contestación sería, ante todo, que quizás no hay tal visión final de Dios en la* Divina Comedia, *sino solamente ese llegar a Dios por el amor que produce el éxtasis en el punto donde falta la visión:*

All'alta fantasia qui mancò possa.

Pero preferentemente nuestra respuesta sería que no existe parangón posible entre un personaje como Stacio, que acompaña a Virgilio y Dante hasta los umbrales del paraíso, y un San Bernardo que sustituye a Beatriz en el momento en que Dante va a llegar ante Dios. La hipótesis inicial de una Divina Comedia *que no señalara una verdadera elevación de orden en el punto decisivo en que el alma pide al amor la lleve más allá de la inteligencia, sería por tanto totalmente ruinosa, y sería cosa de preguntarse cómo un lector avisado del gran poema de Dante pudo jamás llegar a imaginarse tal cosa.*

Pues lo mismo nos ocurre con la Edad Media. La hemos desfigurado y mutilado tanto como si a la Divina Comedia *se le quitara la mística del amor que es su corona. Por atender con preferencia al gran movimiento intelectual que prepara el éxito colosal del tomismo, ávidos de recorrer con mirada infatigable tan hermosas perspectivas y de gozar en el conocimiento de una exactitud de ideas que ni antes ni después ha tenido igual, hemos olvidado quizás con exceso que la mística constituye su corona, y que en torno a las inteligencias que seducía el genio de los especulativos, velaban amores sin número, en busca de un orden de ideas y cosas capaz de satisfacerles. ¿No sería grave error representar al siglo XIII cristiano sin equilibrar, con muchos miles de vidas interiores inmoladas al amor en el silencio de los claustros, el infinito esfuerzo de inteligencias que en las escuelas se ocupaban en el servicio de la ciencia y de la fe? Los Cistercienses rodeando a San Bernardo; los Victorinos en torno de Hugo y Ricardo; los Franciscanos con San Buenaventura, representan a nuestro juicio la vida afectiva del medioevo occidental en lo que de más intenso y hermoso tiene. Por eso hemos emprendido la composición de esta obra, con la esperanza de llegar a convencer de esto a algunos amantes de los estudios medievales; y quisiéramos asegurarnos de que la belleza de Beatriz nunca hará ya olvidar a quien como San Bernardo, busca en la ardiente caridad el pregusto de la paz celestial, a cuyo logro vive totalmente entregado.*

Este trabajo se apoya totalmente en la edición monumental de las obras de San Buenaventura publicada de 1882 a 1902 por los Padres Franciscanos de Quaracchi. Esta edición, modelo en su género por la belleza de su tipografía, la excelencia de su texto y la seguridad con que selecciona las obras auténticas es, además, de increíble riqueza en cuanto concierne a las fuentes filosóficas y patrísticas de la doctrina; el investigador encontrará en ella verdadera profusión de materiales que podríamos casi llamar intactos, y que esperan una mano que

los explote. En cambio diríase que los escolios que la acompañan, junto a aportaciones históricas de inestimable valor, encierran comentarios filosóficos muy a propósito para encubrir el sentido de la doctrina que quieren explicar. Nos reconocemos deudores a esta admirable edición del texto de San Buenaventura; pero su interpretación sólo rara vez la aceptamos como buena. Y creemos un deber nuestro el significarlo así claramente desde el principio de nuestro trabajo, no por reclamar la propiedad de nuestras conclusiones, sino para no hacer solidarios de las mismas a quienes con su paciente trabajo nos han permitido formularlas, y que no están ya presentes para discutirlas.

Recuérdese también, al emitir juicio sobre este libro, que el historiador, ante la figura de un gran filósofo, se siente tan pequeño como el mismo filósofo ante la naturaleza. Y si, para colmo, se encuentra ante un alma tan plenamente religiosa como la de San Buenaventura, su incertidumbre se torna en descorazonamiento. Esta mente, flexible, infinita en sus facetas y muy variada, no es otra cosa que una caridad siempre en actividad, cuyo incesante movimiento se dirige hacia objetos que escapan a nuestros sentidos, o hacia aspectos desconocidos de objetos ya percibidos. ¿Cómo seguir a semejante pensamiento sin ser este mismo pensamiento? Que cuando San Buenaventura se hace esta advertencia a sí mismo: non enim potes noscere verba Pauli nisi habeas spiritum Pauli, *no pensaba en sus futuros intérpretes. Esperamos por lo menos no ser nunca acusados de equivocación por falta de buena voluntad y simpatía; que todos los errores de inteligencia son excusables menos los que proceden de falta de generosidad.*

Melún, 25 de abril de 1923.

NOTA PARA LA 2ª EDICIÓN FRANCESA

Esta segunda edición de una obra desde ha mucho tiempo agotada, generalmente reproduce el texto de la primera. Sin embargo se ha aprovechado la ocasión para rectificar algunos errores y corregir ciertas referencias inexactas. En un apéndice van muchos textos suplementarios (1) *y ciertas observaciones sugeridas por trabajos recientes sobre la doctrina de San Buenaventura. También hemos puesto al día la bibliografía, y agregado a la obra los índices.*

París, 1º de enero de 1943.

(1) Hemos preferido insertar dichos textos suplementarios en notas al mismo texto, tal como el autor lo sugiere. También nos ha parecido oportuno traducir al español las citas latinas de las notas, advirtiendo que utilizamos la traducción de la B. A. C. hasta donde llega (los tres primeros tomos).

Buenos Aires, 14 de julio de 1947. *(N. del T.)*

I. EL HOMBRE Y EL MEDIO AMBIENTE

1. La vida de San Buenaventura

De San Buenaventura, más aún que de Santo Tomás, puede decirse que desaparece detrás de su obra. Ni una sola biografía contemporánea nos ha llegado de él, y, de no haber perdido ya toda esperanza de recobrar la obra de Gilles de Zamorra, la historia de su vida debe reconstruirse a base de comparación de fechas e interpretación de testimonios del más diverso origen. Pero aun reconstruída de esta suerte la biografía de San Buenaventura nos encontraremos ante un simple esquema cronológico, con rasgos a las veces discutibles, y no pocas lagunas. No obstante no nos cabe otra solución que aceptar esta base si queremos contar con algo fundamental para interpretar la obra del gran doctor franciscano.

Nació San Buenaventura en Bagnorea, según numerosos testimonios que lo dicen originario de Balneoregio o Bagnoreto [1]. Era ésta una pequeña villa situada cerca de Orvieto y Viterbo, en un bello paraje que aun hoy llama la atención del viajero y que entonces formaba parte de los Estados de la Iglesia. Señálase su nacimiento en el año 1221, siendo hijo de Juan Fidanza y de Ritella. Si hemos de creer a ciertos testimonios antiguos, el padre de San Buenaventura ejerció la medicina, y pertenecía al noble linaje de los Fidanza di Castello. El niño recibió de su padre el nombre de Juan, al cual con frecuencia se le añade el de Fidanza; pero de ordinario fué conocido con el nombre de Buenaventura. Y por muy verdad que sea lo de que su padre fuese médico, ciertamente no atribuía San Buenaventura al arte de su padre la vida que conservaba. Todavía muy niño una grave enfermedad puso en peligro su existencia; y su madre desolada puso su salud en manos de mejor médico, invocando a San Francisco de Asís, y obtuvo el niño curación total. Alistóse, pues, ya en su adolescencia bajo las banderas de San Francisco, consagrándole para siempre una vida de la que se le reconocía totalmente deudor [2].

No sabemos la fecha exacta en que San Buenaventura vistió el hábito

(1) Salimbene, *Catalogus Generalium*, ed. Holder-Egger, "Mon. Germ. Histor.", t. XXXII, p. 664, y *Chronica*, p. 310.

(2) *Legenda major Sancti Franc.*, prol. n. 3, t. VIII, p. 505, *Legenda minor*

franciscano; todos los testimonios están concordes en decirnos que era todavía joven ([3]), y la tradición más antigua, que un historiador moderno toma como buena, fija en el 1243 este suceso; sin embargo otros críticos adoptan el año 1238, apoyados en razones, algunas de las cuales no carecen ciertamente de fuerza probativa. Carecemos, en definitiva, de toda prueba directa; no podemos por tanto llegar sino a probabilidades más o menos fundadas. Como es comprensible, esta inseguridad inicial, no puede menos de repercutir desgraciadamente en otras fechas importantes que siguen a esta de su entrada en la Orden Franciscana ([4]). Sin embargo, creo que el aceptar una u otra fecha no ha de afectar a la interpretación de su evolución intelectual. Si, como entra dentro de lo posible, San Buenaventura no ingresó en la Orden hasta 1243, pudo todavía estudiar la Teología bajo la dirección de Alejandro de Ales, hasta la muerte de este maestro, 1245; y bien podemos decir que éste fué el acontecimiento decisivo para su porvenir intelectual. Es de presumir que un tal discípulo hiciera brotar risueñas esperanzas en la mente de semejante maestro; es por lo menos un hecho histórico la admiración que Alejandro de Ales experimentaba hacia la calidad de alma de su discípulo; *tanta indolis honestate pollebat, ut magnus ille magister, frater Alexander, diceret aliquando de ipso quod in eo videbatur Adam non peccasse* ([5]). Por su parte San Buenaventura había hallado en las enseñanzas de su maestro, reunida y ordenada, la suma de todas las doctrinas filosófico-teológicas cuyo defensor llegaría a ser; se considera a sí mismo expresamente como continuador de Alejandro ([6]), y es por ende seguidor de una tradición distinta de la que a Santo Tomás dará el caudal de su inspiración.

Esta anterioridad en el tiempo que corresponde a la dirección filosófica de San Buenaventura es un hecho sobradamente conocido, pero

Sancti Franc., t. VIII, p. 579. *De Sancti Patre nostro Francisco*, Sermo III, t. IX, p. 583.

([3]) SALIMBENE, *Catalogus*, p. 664, y *Chronica XXIV Generalium*, "Analecta Franciscana", t. III, p. 324.

([4]) Consúltese en este punto: R. A. CALLEBAUT, O. M., *L'entrée de Saint Bonaventure dans l'Ordre des Frères Mineurs en 1243*, "La France Franciscaine", enero-junio, 1921, que defiende la vieja opinión, así como el Padre LEMMENS, O. M., *Der hl. Bonaventura*, Kempten, 1909, pp. 19 ss., en la traducción italiana que desde ahora citaremos (*San Bonaventura*, Milano, 1921), pp. 35 ss. Para la opinión contraria (1238) *Vita Seraphici Doctoris*, *Op. Omnia*, t. X, pp. 40-44. Cfr. igualmente F. EHRLE, *Der heilige Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben*, en "Franziskanische Studien, Festnummer", julio, 1921, p. 114, nota 1. Nosotros adoptaremos la cronología del Padre Callebaut, por parecernos que hace menos violencia a los más antiguos testimonios.

([5]) SALIMBENE, *op. cit*, p. 664, y "Anal. Franc.", t. III, p. 324.

([6]) *II Sent.*, 23, 2, 3, ad 5-7, t. II, p. 547, y *II Sent.*, praelocutio, t. II, p. I, init.

no siempre bien interpretado. La costumbre de considerar el desarrollo de las doctrinas medievales bajo el prisma del aristotelismo se halla tan hondamente arraigada, que los más fervorosos partidarios de San Buenaventura se lamentan de que hubiera llegado al mundo demasiado pronto para poder aprovecharse de la reforma teológica de Alberto Magno, y de las traducciones de Aristóteles que hizo Guillermo Moerbeke; le buscan excusas, se discuten las circunstancias atenuantes, como si su doctrina, privada de los recursos del aristotelismo, y su carrera de profesor, sacrificada a las obligaciones de General de la Orden, no le hubiesen permitido elaborar sino un esbozo de sistema, y llegar a una especie de tomismo defectuoso, por incompleto (7). Si San Buenaventura no difiere de Santo Tomás sino en que ha construído sus doctrinas sobre bases menos amplias, y no ha dispuesto de tiempo suficiente para elaborar plenamente su sistema doctrinal, fácilmente se concibe por qué el estudio de su doctrina ha permanecido hasta nuestros días casi olvidado; estudiar a un Santo Tomás virtual e incompleto sería enojoso e inútil. Empero cabe preguntarse si el haber ejercido el generalato de la Orden impidió a San Buenaventura atender a su pleno desarrollo intelectual y completar su doctrina; pero por el momento, lo que interesa dejar sentado desde el principio es que, lejos de haber comenzado, para detenerse a medio camino, la ruta que lleva al aristotelismo cristiano, San Buenaventura se había firmemente asentado en otra doctrina que constituye precisamente la negación radical del mismo aristotelismo. Es decir que si San Buenaventura no es aristotélico, no se debe ni a ignorancia ni a fatalidad alguna.

La causa de que se desconozca la verdad de este hecho capital, está sin duda en que el *Comentario sobre las Sentencias*, donde de un cabo al otro domina el tono de exposición ajena a la polémica, no se detiene en la crítica del aristotelismo. Sin embargo, obsérvese desde el principio cómo San Buenaventura no ignora la doctrina de Aristó-

(7) Hallaránse huellas bien marcadas de este estado de espíritu hasta en los Escoliastas de Quaracchi. San Buenaventura, dicen, ha escrito su *Comentario sobre las Sentencias:* "Antes de que se iniciaran las nuevas orientaciones de los estudios." Nombrado General de la Orden a los treinta y cinco años: "No pudo alcanzar aquella plenitud admirable de ingenio y doctrina que Santo Tomás alcanzó", *De scriptis Seraphici Doctoris, Op. Omnia*, t. X, p. 31. En la misma idea abundan Ehrle, *Die päpstliche Enzyklika vom August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie, Stimmen aus Maria Laach*, t. 18, 1880, p. 295, y L. Lemmens, o. m., *San Bonaventura*, pp. 68-70: *Mercé l'oculatezza del suo ingegno Tommaso seppe approfittare di questa circostanza* (las traducciones latinas de Aristóteles), *aprendo così la via al nuovo periodo della filosofia cristiana. Bonaventura invece non fu in grado di trarre profito da questo grande progresso, ed in ciò sta la ragione principale della differenza, che in alcuni punti corre tra la sua dottrina e quella del suo amico Tommaso.*

teles, e incluso apela con frecuencia a su autoridad. Y ¿cómo podría ignorar a Aristóteles? Cuando el joven novicio ingresó en el convento de Franciscanos de París para allí realizar sus estudios teológicos, había concluído, y seguramente en el mismo París, sus estudios filosóficos, preliminar indispensable para el paso a las disciplinas superiores. Ahora bien. En esta época los maestros de la Facultad de Artes no se contentaban con sólo enseñar el *Organon*, sino también la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles. Desde Abelardo se conocía muy bien la doctrina aristotélica de la abstracción, y ya desde el siglo XII, Juan de Salisbury denunciaba con la máxima claridad que Aristóteles enseñaba un determinismo astrológico que excluía toda libertad. Y a medida que iban apareciendo traducciones de nuevos tratados de Aristóteles, y se ponían en circulación, su contenido era estudiado, expuesto y discutido. Las mismas prohibiciones de 1215 y 1231 nos prueban que el aristotelismo era conocido como doctrina, importante, sí, pero también poco cristiana. Y por esto mismo San Buenaventura no tenía por qué oponerse abiertamente a él. En 1250 nada hace presagiar todavía las agitaciones del movimiento averroísta; los maestros de la Facultad de Artes no se han cuidado de declarar que la filosofía de Aristóteles se confunde con la misma Filosofía, y que su doctrina, precisamente por lo mismo que es filosofía, llega a conclusiones que la Teología podrá admitir o rechazar, pero no reformar. El Aristóteles, pues, de la Facultad de Artes anterior al averroísmo, debió sugerir a San Buenaventura la idea de que una filosofía meramente humana es ciertamente satisfactoria mientras no sale del dominio de las cosas naturales, pero que necesariamente ha de tener cortos alcances; que fatalmente ha de conducir al error; que a lo sumo será un hermoso lugar de paso situado entre dos términos: más acá y más allá de sus límites, de tal modo *que el filósofo meramente humano experimentará en sí mismo que el hombre es por las solas fuerzas de su razón, incapaz de alcanzar la verdad.* San Buenaventura no ha de olvidar nunca esta lección: conoce bien a Aristóteles, lo cita constantemente, incluso se apropia gran parte de su vocabulario técnico; es el primero en admirarlo, incluso lo considera el sabio por excelencia: *et ideo videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae.* Pero no lo estima; ni por un instante supone que la verdadera filosofía coincida con su doctrina, ni que la Teología, guardiana de la fe, háyase de modificar en nada para cederle lugar. Desde su primer contacto con la ideología pagana de Aristóteles cree San Buenaventura haberlo comprendido, juzgado y superado ([8]).

([8]) En sentido contrario véase FERN. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, t. II, Lovaina, 1942, pp. 446-456. Dedicado a pin-

Al pasar del estudio de las artes liberales al de la Teología, necesariamente debía sentirse refirmado en esta su primera impresión. Entre los años 1243 y 1248 se ve iniciado por Alejandro de Ales, y después por Juan de la Rochelle, en una teología esencialmente agustiniana, cuyas tesis fundamentales se hallaban ligadas entre sí con un rigor extremo, y cuyo desarrollo labraba un edificio de proporciones imponentes. Además de los profesores franciscanos que en la Universidad escuchó: Odón Rigaud, Juan de Parma y Ricardo de Cornouailles, oyó con toda probabilidad al Dominico Hugo de San Caro, cuyas enseñanzas han dejado huella inconfundible en su comentario sobre el *Eclesiastés* (9). Había empero, por aquel tiempo, en París, otro gran maestro Dominico, cuyas lecciones difícilmente podían pasar inadvertidas: Alberto de Colonia, posteriormente llamado Alberto Magno. Haya o no asistido a algunas de sus lecciones personalmente (10), no cabe en lo posible que, en aquel mundo pequeño de

tarnos un cuadro de conjunto del movimiento de ideas en el siglo XIII, acúsanos nuestro crítico de habernos dejado dominar "por la idea preconcebida de un San Buenaventura deliberadamente hostil a Aristóteles" (456), y de haber hecho comenzar ya en el *Comentario sobre las Sentencias* una hostilidad que sólo se hace ostensible en los escritos ulteriores del santo. Abordando a San Buenaventura por vez primera en este libro, podríase "preconcebir" a este propósito tanto como en otra vida anterior. En realidad, la idea que Van Steenberghen nos reprocha como gravemente inexacta fué, "postconcebida" después de la lectura de los textos del *Comentario* en cuestión, y que citamos en el libro. San Buenaventura dice allí en términos propios, hablando del Filósofo: "El filósofo necesariamente ha de incurrir en algún error, como no sea auxiliado por el rayo de la fe", y también: "Todo conocimiento puramente racional más es estulticia que verdadera ciencia." Son textos que citamos en las notas 14 del capítulo I y 31 del capítulo II. A no ser que se pretenda que Aristóteles haya profesado la fe cristiana, habremos de admitir que ya desde su *Comentario sobre las Sentencias,* juzgaba San Buenaventura a la filosofía natural del Filósofo como una estulticia más que como un saber digno de tal nombre. Es verdad que Fern. Van Steenberghen interpreta el primero de estos textos como una excusa que San Buenaventura buscase en pro de Aristóteles (p. 454). Seguramente, nuestra idea "preconcebida" nos habrá impedido poder ver tal excusa. Pero en el segundo texto, San Buenaventura, para justificarse, apela a San Pablo: *(I Cor.,* 1, 20): "Por lo que dice el apóstol que Dios ha enloquecido la sabiduría de este mundo: porque todo conocimiento puramente racional de Dios más es estulticia o locura que verdadera ciencia." ¿También San Pablo se propondría excusar a los sabios de este mundo? Dejemos a los exegetas el cuidado de decidirlo. Quede mientras tanto sentado que se trata simplemente de comprobar cómo la hostilidad de San Buenaventura iba acentuándose proporcionalmente a medida que el aristotelismo iba perfilando sus éxitos. Ésta es la tesis que siempre hemos sostenido, como puede verse más adelante, en distintos lugares de los capítulos IV y VI.

(9) P. Crescentius v. d. Borne, *De fontibus Commentarii Sancti Bonaventurae in Ecclesiastes,* "Archiv. franc. hist." (Quaracchi), t. X, pp. 257-272.

(10) Este pasaje alude a las ilusiones, muy extendidas hacia 1924, sobre la

la Universidad de París, haya San Buenaventura dejado de conocer la atrevida pretensión de un maestro que separaba la Filosofía de la Teología, sentaba sobre bases fácilmente perceptibles las pruebas de la existencia de Dios, y se negaba a aceptar como demostrable por la razón la creación del mundo en el tiempo. Ahora bien: las lecciones de Alberto Magno en París tuvieron lugar precisamente desde 1245 hasta 1248, fecha en que el gran maestro pasó al *Studium Generale* de Colonia. Durante estos años comentó públicamente las *Sentencias* de Pedro Lombardo en calidad de maestro en Teología. Y estos mismos años son precisamente los que separan la muerte de Alejandro de Ales de la fecha en que Juan de Parma autorizó a San Buenaventura para que públicamente enseñara en la Universidad. Si el joven maestro franciscano no entró, pues, por la vía del aristotelismo, no fué ciertamente por ignorancia de la reforma aristotélica de Alberto Magno. Y si el ejemplo de un tan ilustre sabio, que por contera se había de apoderar tan plenamente del espíritu del joven Tomás de Aquino, no logró arrastrar a nuestro joven maestro hacia las nuevas ideas, quiere decir que su orientación filosófica definitiva estaba cimentada, y su pensamiento plenamente formado. Por eso, con pleno conocimiento de causa, después de haber explicado el Evangelio de San Lucas, expuso durante los años 1250-1, en sus *Comentarios sobre las Sentencias*, el conjunto de las ideas filosóficas y teológicas del espíritu agustiniano, cuyo defensor acérrimo será siempre en adelante (11). Es obra realmente magistral, fruto de un genio joven y colosal, que es-

obra de San Alberto Magno. Aceptamos, pues, a este respecto, las críticas del citado FERN. VAN STEENBERGHEN (*op. cit.*, pp. 447-448), sin que esto signifique que con los motivos mismos que él aduce, esté su tesis exenta de crítica. Es cronológicamente posible la influencia de la *Summa de creaturis* sobre la doctrina parisiense de San Buenaventura (448, n. 2), pero ni en la *Summa de creaturis* ni posteriormente ha llegado tan lejos el aristotelismo de Alberto Magno como parece haberse creído hasta el presente.

Para atenernos a uno de los puntos que en nuestro libro tocamos, es completamente falso que San Alberto Magno se haya negado a "considerar como racionalmente demostrable la creación del mundo en el tiempo". Muy al contrario, tanto en la *Summa theologiae* como en la *de creaturis*, es decir, al principio y fin de su carrera, Alberto Magno ha sostenido siempre que la noción de una *creatura eterna* es contradictoria. De hecho, antes que Alberto Magno y San Buenaventura está Alejandro de Ales, de quien quizás Alberto Magno depende un poco más de lo que hoy creen algunos.

(11) P. DE LOË, O. P., *De vita et scriptis B. Alberti Magni*, "Analecta Bollandiana", 1901, t. XX, p. 278, y en lo que a San Buenaventura concierne: "Asimismo Fray Juan de Parma dió licencia a Fray Buenaventura de Balneo regis para que enseñara en París, cosa que todavía no había hecho en ninguna parte, pues sólo era bachiller... y escribió entonces Comentarios sobre todo el Evangelio de San Lucas, comentario hermoso y óptimo; sobre las Sentencias escribió otros cuatro libros, que aun hoy día son muy útiles y tenidos en

tampa y ordena en larga serie de cuestiones la tradición que acaba de heredar.

Es imposible repasar con atención esta suma filosófica del pensamiento bonaventuriano sin comprobar que para el Doctor Seráfico el aristotelismo es doctrina condenada. Por otra parte, los textos que demuestran esta aserción son tan numerosos y explícitos, que relegan a segundo lugar, como cuestión ya innecesaria, la de la fecha de su llegada a la Universidad de París. Poco importa en efecto que San Buenaventura haya ingresado en la Orden en 1238 ó en 1243, ni que haya podido o no escuchar a Alberto Magno antes de componer su obra. Nos basta con leerlo a él mismo para convencernos plenamente de que el aristotelismo no es para él un progreso que ignora, sino un error que juzga. Bastaría para sospecharlo al menos, con dar su significado exacto al célebre pasaje en que se nos presenta como simple continuador de Alejandro de Ales, porque semejante declaración, que generalmente se acepta como simple prueba de su profunda modestia, prueba también con la misma evidencia que si el joven maestro franciscano no quiere enfrentarse directamente con las nuevas doctrinas, no es precisamente porque las ignore. Con perfecto conocimiento de causa opta resueltamente por la tradición: *Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere.* Si cabe alguna duda todavía sobre el verdadero sentido de tal enunciado, recúrrase al texto mismo del *Comentario,* porque San Buenaventura no se ha reservado ni una palabra, y él mismo se encargará de sacarnos de toda duda.

Indudablemente, como lo hemos ya afirmado, en 1245 y 1250, el problema del averroísmo latino ni se ha planteado aún; a nadie se le ocurre todavía en la Universidad de París enseñar la posibilidad de una filosofía cuyas conclusiones, aunque necesarias, estuvieran discordes con la fe. Pero si es verdad que el averroísmo no aparece todavía, la doctrina de Avicena es ya sobradamente conocida, y las dos escuelas teológicas con que ha de enfrentarse, han tomado sus posiciones para juzgarla adecuadamente. No es posible, a la altura en que se encuentran las investigaciones científicas, esclarecer la certeza de esta afirmación, pero parece indudable que lo que motivó la atrevida empresa de Alberto Magno fué la preocupación de destruir hasta en sus mismos fundamentos ciertas doctrinas judías o árabes que semejaban contagiadas de panteísmo, y muy especialmente la doctrina de la unidad del entendimiento agente. Si se apoya en Aristóteles es porque su doctrina sobre el compuesto de materia y forma, colocando en un

mucho. Esto acaecía en 1248, y hoy estamos en 1284." SALIMBENE, *Chronica,* ed. Holder-Egger, p. 229.

ser individual a los seres creados, arranca definitivamente toda comunicación de ser entre las criaturas y Dios, y les otorga una individualidad que los distingue dentro de cada especie. Pero considerada desde el punto de vista de la filosofía tradicional, esta tentativa de reforma no deja de tener sus riesgos. En efecto; el afirmar la distinción de Dios y de la criatura concediendo a los compuestos físicos esencias completas y definitivas, ¿no supone conceder a la criatura excesiva independencia con respecto al creador, y excluir las comunicaciones interiores que legitiman las pruebas tradicionales de la existencia de Dios? Al aceptar los principios de la física de Aristóteles, ¿no nos condenamos a admitir la eternidad del mundo, y posiblemente la misma unidad de entendimiento agente contra la cual se invocaba a Aristóteles? Problemas son éstos sobradamente graves e intranquilizadores para las conciencias religiosas de la época y cuya solución sería pueril suponer dependiera del mero conocimiento o ignorancia de las traducciones de Guillermo de Moerbeke. Estas traducciones serían necesarias para que Santo Tomás realizara su obra, perfectamente acabada; pero a Alberto Magno le eran suficientes Avicena y Maimónides para concebir la idea de su reforma y realizarla como lo hizo (12).

Cuando, pues, San Buenaventura con cierta firmeza discreta recuerda en su *Comentario* que Aristóteles es un filósofo pagano, y que por tanto de ninguna manera puede su autoridad colocarse al lado de los Padres en problemas de Teología, su doctrina no es a modo de doctrina insegura que vacila tímidamente ante lo ignorado, sino una doctrina metafísica que se enfrenta con otra doctrina metafísica diferente. Mucho tiempo antes de la batalla del *Hexaemeron* condena ya la posibilidad de la eternidad del mundo (13). Lo mismo que su insistencia sobre la incapacidad de Aristóteles, y de todo filósofo pagano, para explicar los fenómenos físicos, aun los más evidentes, como por ejemplo, el movimiento de los astros (14). Del mismo modo, y tam-

(12) Sin embargo, Alberto Magno debió su primera iniciación en el griego al agustiniano Roberto Grosseteste. Véase A. PELZER, *Un cours inédit d'Albert le Grand*, "Rev. de phil. néo-scol.", 1922, pp. 348-352 y 361.

(13) *II Sent.*, I, 1, 1, 2, concl., t. II, p. 23. *Ibíd.*, ad 1-3: "Y así se hace evidente que las razones del Filósofo no valen absolutamente nada para llegar a esta conclusión." Trátase de las pruebas aristotélicas de la eternidad del mundo por la eternidad del movimiento y del tiempo.

(14) "A la objeción que se nos hace de que el oficio propio de la substancia espiritual es mover el cuerpo, respondemos que dicho argumento falla doblemente. En primer lugar porque la substancia espiritual no ha sido creada principalmente para eso. Pues cesará todo movimiento (cuando el número de elegidos se haya ya completado), cosa que el Filósofo ignoró; por lo que erró al señalar el número de motores según el de movibles y movimientos; los ángeles son muchos más en número que los mundos en movimiento; luego no

bién muy desde el principio, le niega en absoluto toda autoridad en el problema de la duración de las substancias incorruptibles ([15]). Y cuando San Buenaventura niegue que la luz sea una cosa accidental, para hacer de ella una forma substancial, no se tratará de una ignorancia, sino de una refutación de Aristóteles ([16]); y por lo mismo el joven maestro parisiense se colocará al lado de los perspectivistas de Oxford, cuya física matemática y experimental nadie podrá considerar como una simple ausencia de progreso. Sea cual fuere el punto de doctrina que se considere, llegaráse siempre a la misma conclusión: si el *Comentario* de San Buenaventura da la impresión de un tomismo vacilante que se detiene con frecuencia después de haberse puesto en el recto sendero, es porque se le juzga de continuo desde el punto de vista de una filosofía que no es la suya. Así, es lógico que su doctrina sea considerada deficiente y negativa. Por no saber a qué problemas precisos responde, o por querer hacerle contestar a problemas que no tenía por qué proponerse, no se discierne el pensamiento directivo del *Comentario*, que es bien coherente, y orientado hacia fines bien definidos, y que según lo aparten de estos fines o a ellos lo conduzcan, juzgará malos o buenos los caminos que se le ofrezcan. Para quien de tal manera piensa, el problema de la posibilidad de una filosofía aparte, ni se propone siquiera, y todo lo que San Buenaventura enseñará de filosofía en toda su vida se encuentra desde este instante formando parte de su síntesis teológica. No le quedará por hacer, pues, sino enriquecer su vida interior con las experiencias de la espiritualidad franciscana, vivir la vida de la Orden, después de haber vivido la vida más bien escolar del convento de París, y adquirir una conciencia más profunda de la originalidad de su posición ante las desviaciones del aristotelismo parisiense: por haber bebido en la primera de estas fuentes adquirieron sus ideas una sistematización profundamente original. La rigurosa precisión que le distingue, se debe al afianzamiento de su conciencia antiaristotélica.

No más acordes que en la fecha de su ingreso en la Orden están los biógrafos sobre la fecha en que recibió la licencia de enseñar. El

fueron creados para ese fin, sino para gozar de Dios. Yerra también en que, si bien es verdad que el alma se separa del cuerpo, pero alguna vez ha de volver a tomarlo por la resurrección, cosa que también ignoró el Filósofo; nada tiene pues de extraño que así se equivocase. Es que todo filósofo necesariamente ha de incurrir en algún error como no sea ayudado por el rayo de la fe", *II Sent.*, 18, 2, 1, ad 6um, t. II, p. 447. Para destacar la diferencia de tono, compárese con SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, IV, 97. Véase sobre este punto otro texto en el capítulo VIII, cuya nitidez no deja nada que desear.

([15]) *II Sent.*, 1, 1, 1 ad 6um, t. II, p. 57; cfr. VIII, *ibid.*

([16]) *Ibid.*, 13, 2, 2, concl., pp. 320-321.

testimonio de Salimbene, que coloca este suceso en 1248 no parece ser convincente, por los datos que poseemos sobre reglamentos y costumbres de la Universidad ([17]). Es sin embargo tan categórico, que sin imprudencia grave no se podría poner en duda, tanto más cuanto que Salimbene es, en general, testigo exacto, y por otra parte la experiencia diaria nos enseña hasta qué puntos, reglamentos y realidad, andan acordes ([18]).

Una vez obtenida la licenciatura, sólo de un acto de los maestros podía San Buenaventura esperar su admisión en el número de Doctores de la Universidad de París. Tratábase en ello, más de un acto meramente corporativo que de un nuevo título o grado universitario que se otorgara. Ahora bien: por el momento, muy poco dispuestos estaban los ánimos de la Universidad de París para aceptar en el número de sus miembros a ningún individuo perteneciente a cualquiera de las dos Órdenes Mendicantes. Muchas razones se han dado para explicarlo, y ninguna honra nada a la Universidad. El mismo San Buenaventura acusa a los maestros parisienses de haber cedido a un movimiento de envidia ([19]), y todo hace presumir que tal sentimiento no era nada imposible, ya que Franciscanos y Dominicos se decían no pocas veces acusados de envidia, para poder ellos a su vez acusar de lo mismo a la Universidad. Empero, este sentimiento no basta para explicar por sí solo los sucesos que ocurrieron en París en el decurso de estos años: la envidia es sólo un síntoma. Para hacer posible esta envidia entre las Órdenes Mendicantes y la Universidad, era preciso que dos cuerpos distintos se hubiesen enfrentado. En rigor la admi-

(17) P. L. Lemmens, *San Bonaventura*, pp. 50-52.

(18) Esta fecha, criticada por Lemmens, es aceptada por los biógrafos de Quaracchi, *Op. Omnia*, t. X, p. 43 y por Callebaut, *art. cit.*, p. 5. No se extiende sino a la licencia de San Buenaventura y al Comentario sobre San Lucas. Para el *Comentario sobre las Sentencias*, tenemos la fecha de 1250, perfectamente verosímil, dada por Salimbene en su *Chronica*, que antes hemos ya citado. "Mon. Germ. Histor.", t. XXXII, p. 664; y "Anal. Franc.", t. III, p. 699. El Padre Callebaut tiene toda la razón al observar que este último testimonio y el de Salimbene no se contradicen.

(19) *Determinationes quaestionum*, I, 27, t. VIII, p. 355. Cfr. "Y éstos son (las zorras) los que manchan las Iglesias, pues ellos, en cuanto ven a uno que es grande en las artes o en otra ciencia, al momento lo envidian; y esto, por lo mismo que ellos son *pequeñuelos* (viene comentando aquello de Cant. 2, 15, *capite nobis vulpes parvulas quae demoliuntur vineas)* y por lo mismo perturban la paz de los escolares. Son ellos los que echan a perder las viñas, pues no pueden lograr celebridad y fama de su nombre sino con detrimento del nombre y fama de los demás; y ésa es la causa de que las viñas, esto es, los estudios, perezcan en muchos lugares; y en la misma villa de París, el estudio está bastante turbado por estas pequeñas zorras (habla de los hipócritas envidiosos), *Feria II post Pascha*, t. IX, 287.

sión de regulares en el número de los Doctores parece había de hacer cesar este antagonismo al agregarlos a la Universidad. Sin embargo el resultado era que la cuestión se hacía con ello más inextricable. La Universidad de París se hallaba constituída según el molde de las corporaciones medievales; tenía, como los demás gremios de profesionales, aprendices, que, bajo la dirección de los maestros, se ejercitaban con el objeto de lograr a su vez el título de maestros; tenía, lo mismo que los restantes gremios, sus estatutos, reglamentos, privilegios, disciplina, incluso sus "secretos". Según esto, existía a la vez otra Universidad de París que en algunas cosas coincidía, en otras, a las veces, difería de la auténtica. Mirando desde el centro de perspectiva de Roma, la que en sí, sólo era una entre tantas corporaciones, aparecía como el cerebro de la cristiandad, el lugar privilegiado donde se seleccionaban los verdaderos maestros que habían de instruir a toda la humanidad, el árbol de vida, la fuente fecunda situada en medio de la Iglesia. De ahí precisamente el esfuerzo de los Papas por transformar en órgano de la Iglesia aquella institución ya entonces universalmente célebre; y de ahí sobre todo su insistencia por establecer en ella a las Órdenes Mendicantes. Según esto, en nuestro caso el maestro que perteneciera a dos entidades constituídas, igualmente sólidas y exclusivas, necesariamente había de encontrarse en situación embarazosa; el Doctor de la Universidad de París que perteneciera a una de las Órdenes Mendicantes, podríamos decir que semejaba ser un ser social híbrido, que debía atender a la vez los reglamentos de su corporación docente y a la regla de su Orden, soportar a la vez la disciplina de la Universidad y la de sus Superiores, conciliarlos cuando estuvieren en desacuerdo, a trueque de sacrificar una a otra. Que fué precisamente lo que hicieron Franciscanos y Dominicos, al declarar en la primera ocasión que la autoridad de la Orden prevalecía sobre la de la Universidad. Estaban en su estricto derecho; pero lo incomprensible es cómo, siendo así, se obstinaron en pertenecer a la Universidad. Mejor dicho, sería incomprensible si tras esta actitud no se viera claramente la política universitaria papal, que en tal lugar los había instalado, y a todo trance los quería mantener en él.

De hecho, los Franciscanos hicieron cuanto pudieron por allanar la difícil situación que se les había creado. Cuando la Universidad redujo la enseñanza teológica concedida a los Mendicantes, a un solo maestro y una sola escuela, cedieron, en lugar de resistir como lo hicieron los Dominicos. Pero cuando la Universidad resolvió hacer cesar sus clases hasta tanto que los agentes urbanos de orden de París dieran satisfacciones por las crueldades cometidas con ciertos estudiantes, los Mendicantes sólo acataron las órdenes de sus Superiores,

y continuaron las clases. Entonces fué cuando los maestros tomaron la resolución de nunca aceptar como miembros de la Universidad a quienes no se juramentasen a observar sus estatutos y reglamentos. Tomadas las cosas en todo rigor, la situación era insoluble. Mientras los Dominicos organizaban la resistencia, volviéndola de rechazo contra sí mismos, el General de los Franciscanos, Juan de Parma, apaciguó el conflicto con un discurso en que no se sabe qué admirar más, si la dulzura o la habilidad del orador ([20]).

Este antagonismo entre los dos organismos que buscaban su mutua exclusión alcanzó su punto culminante, como no podía menos de ocurrir en tal ambiente de teóricos, cuando uno de ellos quiso constituir en doctrina su teoría y fundarla en razones. Anhelando arrancar el mal de raíz, uno de los maestros de la Universidad, Guillermo de Saint-Amour, trató de demostrar en su *De periculis novissimorum temporum*, escrito en 1255, que el género de vida de los monjes Mendicantes era en sí contrario a la moral y a la religión. Amenazábase esta vez, no sólo los intereses o amor propio de la Orden, sino su misma existencia. Por eso, ante la hostilidad que semejante libelo había desencadenado contra ellos, Dominicos y Franciscanos pusiéronse de acuerdo para justificar los principios en que su "vida" se apoyaba. San Buenaventura escribió entonces sus *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, en que demuestra el derecho estricto de todo cristiano a renunciar a toda propiedad, la legitimidad de la mendicidad, y el derecho de los mendicantes a sustraerse al trabajo manual. En estos escritos, lo mismo que en los que más tarde ha de dedicar a estos mismos problemas o a la interpretación de la Regla Franciscana, San Buenaventura se muestra extraordinariamente hábil en la dialéctica, y maestro consumado en los argumentos jurídicos, que hacen del teólogo parisiense un digno discípulo de los juristas de Bolonia.

Muy poco favorecían la recepción de San Buenaventura en el número de los Doctores de la Universidad estas controversias, en que teólogos de la Universidad y teólogos mendicantes vivían enzarzados, y que al prolongarse hicieron entrar en la contienda a ambos cleros, secular y regular. Sin embargo el 5 de octubre de 1256, Alejandro IV condenaba el libelo de Guillermo de Saint-Amour como inicuo, execrable y criminal; el 17 del mismo mes recomendaba al rey de Francia los Frailes Predicadores y Menores como perfectos servidores de Cristo, y el 23 de octubre promulgaba las condiciones a que los culpables

([20]) SALIMBENE, *op. cit.*, p. 299. LEMMENS, *op. cit.*, pp. 80-81. A esta fecha probablemente se remonta el sermón de SAN BUENAVENTURA, *De Sancto Marco Evangelista*, Sermo I, que concluye con una oración por la continuación de los cursos en la Universidad de París, y con palabras de pacificación, t. IX, p. 524.

de la anterior contienda debían someterse bajo juramento. La segunda de estas condiciones era que la Universidad de París recibiría inmediatamente entre sus miembros, y como Doctores y Maestros en Teología, a fray Tomás de Aquino, Dominico, y a fray Buenaventura, Franciscano ([21]). Los profesores de la Universidad, que eran los vencidos en esta contienda, ejecutaron la condena, como era de esperar, bien a su pesar. Guiándose siempre por el principio corporativo que hasta entonces los había gobernado, pretendieron en un principio obtener de los maestros de las Órdenes Mendicantes juramento escrito de observar fielmente los privilegios, estatutos y ordenanzas de la Universidad. Desde luego, Predicadores y Menores rehusaron prometer obediencia jurada a nadie fuera de sus Superiores; pero todo hace creer que después de una bula pontificia del 2 de octubre de 1257, que hacía imposible toda escapatoria, la Universidad se vió obligada a recibir a los dos maestros mendicantes en el número de los Doctores, hecho que tuvo lugar el 23 de octubre de aquel mismo año.

Durante todos estos acontecimientos, y por razones no del todo claras todavía, fray Juan de Parma, General de la Orden, decidió presentar la dimisión de su cargo. Estaba sin duda cansado de luchar contra los religiosos que le reprochaban una interpretación práctica de la Regla sobrado estrecha; quizás también las acusaciones de joaquinismo, de que tendría más tarde que justificarse, comenzaban a hacerse lugar. Cabe en lo posible que de hecho ambas razones se combinaran para que Juan de Parma tomara esa resolución, pues los Espirituales, o partidarios de la observancia estricta, que querían volver la Orden a la vida que en sus principios observaban Francisco y sus discípulos, eran a la vez con harta frecuencia partidarios decididos de Joaquín de Fiore. Y éste era precisamente el caso de Juan de Parma. Con los propugnadores del ideal primitivo, consideraba la Regla y el Testamento de San Francisco como cosas substancialmente idénticas. Podía muy bien saludarlo entusiásticamente en su elección fray Egidio, el iluminado compañero de San Francisco, ya que fray Juan protestaba también, como los espirituales, contra el abuso y curiosidad de vana ciencia, que amenazaba arruinar completamente la Orden Franciscana ([22]). Finalmente, lo mismo que Pedro Juan Olivi, Ubertino de

(21) "Segundo, que a los Frailes Predicadores y Menores residentes en París, sus maestros y discípulos, y especialmente, y por su nombre, los Frailes Tomás de Aquino, de la Orden de Predicadores, y Buenaventura, de la Orden de Menores, doctores en Teología, en cuanto les fuere posible, los recibieran en el consorcio escolástico y en la Universidad de París, y a esos doctores, expresamente, los recibieran como maestros." *Chartular. Univ. Paris.*, t. I, p. 339.

(22) "Empero, Fray Egidio, con ímpetu de inspiración, como sabedor de lo futuro, decía: ¡bien, y oportunamente has llegado, pero demasiado tarde!

Casale y tantos otros espirituales, fray Juan era adepto ferviente del nuevo apocalipsis anunciado por el monje calabrés. Debió, pues, fray Juan de Parma tener en su contra durante sus años de gobierno, tanto a los que vivían en inquietud por las ideas joaquinistas del General, como a los que juzgaban imposible aplicar la Regla de San Francisco en aquellos tiempos en su sentido absoluto y literal.

Es sin embargo muy digno de destacarse hasta qué punto se había captado por su santidad personal notoria el respeto y afecto de la Orden. La confianza general que lo rodeaba aparece manifiesta en el modo totalmente extraordinario como se procedió para darle sucesor. Lo tomamos de uno de los cronistas contemporáneos:

"Aquellos a quienes incumbía la elección, viendo las angustias que amargaban su espíritu, dijéronle por fin, aunque bien a su pesar: Padre, Vos que habéis visitado la Orden sabéis cómo viven y qué son los frailes. Designadnos Vos aquel a quien debe entregarse este cargo y pueda sucederos. Juan de Parma designó inmediatamente a fray Buenaventura de Bagnorea, diciendo que en toda la Orden no conocía quien lo sobrepujara en valía. Convinieron, pues, inmediatamente todos en su nombre, y fray Buenaventura fué elegido Ministro General." Ocurría esto en el Capítulo General de Roma, el 2 de febrero de 1257, en presencia del Papa Alejandro IV (23); San Buenaventura tenía entonces solamente 36 años de edad. No pudo, por tanto, el joven maestro de la Universidad de París ejercer la autoridad que su nuevo título le confería. Hacía meses que era General de la Orden franciscana cuando fué aceptado en el número de los Doctores de la Universidad. Esta ceremonia vino a clausurar la carrera universitaria de San Buenaventura, que desde entonces debía dedicar todos sus esfuerzos a la administración de la Orden que se le había confiado.

Grave responsabilidad y tarea delicada, era por el momento dirigir la Orden Franciscana en el grado de desarrollo a que había llegado. El insignificante grupo de compañeros de San Francisco se había multiplicado con increíble rapidez, y aquel cuerpo inmenso se hallaba, como es lógico, inevitablemente a merced de todas las influencias llegadas de fuera; y la primera contra la que el nuevo General hubo

Y esto lo decía porque le parecía ya imposible la reducción de los Frailes a los inicios sólidos y seguros, como orientados por el mismo Santo, de la primera y santa vida de la Orden, ya que la aspiración más ardiente de Fray Juan era volver los Frailes a esa misma vida." ÁNGEL CLARENO, *Historia*, en "Archiv. f. Lit. u. Kirch.", pp. 263-264. Cfr. también, p. 258.

(23) SALIMBENE, *op. cit.*, pp. 309-310. La misma narración nos trae CLARENO, *op. cit.*, pp. 270-271, n. a.

de luchar fué la de las doctrinas del monje calabrés Joaquín, abad del monasterio de San Giovanni in Fiore [24].

No ha habido indulgencia al juzgar la doctrina de este místico y profeta, y como generalmente ocurre en estos casos, no se le ha comprendido siempre totalmente bien [25]. Lejos de nosotros el pretender defender que su ideología no se halle continuamente dentro de lo irreal; pero hay en su obra una lógica bien coherente, y al historiar sus ideas, no se puede menos de interesarse en él como en una experiencia instructiva de las tendencias íntimas del simbolismo medieval. En su *Concordia novi et veteris Testamenti*, se ocupa ante todo de establecer punto por punto la estricta y minuciosa correspondencia del Antiguo con el Nuevo Testamento. Lo que pretendía, pues, era una demostración científica del carácter meramente figurativo del Antiguo Testamento. Pero lo verdaderamente interesante de su empeño no está precisamente en la explotación sistemática de esta idea tradicional, sino en la hipótesis que estas investigaciones le sugieren. En efecto, si el Antiguo Testamento no es sino la prefiguración rigurosa del Nuevo, conclúyese que en el momento en que los acontecimientos del Antiguo Testamento se realizaban, el porvenir estaba ya prefigurado en el presente. Ahora bien, si esto fué antes así, debe seguir siendo lo mismo en la actualidad; y del mismo modo que la alegoría simbólica nos permite demostrar que un espíritu suficientemente informado hubiera podido, tiempo ha, adivinar el porvenir; de idéntica forma podemos nosotros hoy tratar con toda legitimidad de descifrar el futuro, bajo los símbolos que lo ocultan. El presente está prefigurado en el pasado; sólo que hay que descifrarlo. La clave del enigma es sin duda la Trinidad. Tratando de reconstruir la historia del mundo bajo la idea de la distinción de las tres Divinas Personas, Joaquín distingue en la tierra la edad del Padre, que abarca desde la creación hasta la Encarnación, y corresponde al reino de los casados y al sentido literal de la Biblia; la edad del Hijo, desde la Encarnación hasta 1260 [26], y corresponde al reino del clero secular y a la interpretación literal del Evangelio; la edad del Espíritu Santo,

(24) Joaquín de Fiore nació en 1145, en Celico, cerca de Cosenza, y murió en 1202. Consúltese sobre este punto a P. FOURNIER, *Études sur Joachim de Fiore et ses doctrines*, París, 1909.

(25) LEMMENS, *op. cit.*, p. 187: *Queste interpretazioni fantastiche e sciocche...* M. BAUMGARTNER, *Grundriss der Gesch. d. Phil. d. patristischen u. scholast. Zeit*, Berlín, 1915, no ve en esta doctrina sino imaginación: *Die Mystick Joachims... beschäftigt sich in erster Linie mit der phantasievollen Ausdeutung der Geschichte der Menscheit und der Kirche*, p. 348.

(26) Elígese este número porque Judith permaneció viuda durante tres años y seis meses, esto es, 42 meses, o lo que es lo mismo 1260 días.

que comienza en 1260 para durar hasta el fin del mundo, y corresponde al reino de los monjes y a la interpretación espiritual de las Escrituras.

Por disparatada que en nuestros días parezca esta reconstrucción de la historia, muchos espíritus de la Edad Media debieron encontrarla muy verosímil, y hasta de cierta evidencia inmediata y desconcertante. El principio básico en que se apoyaba, nadie lo discutía en serio, y el mismo San Buenaventura lo sentará bien categóricamente. El futuro se encuentra en el pasado como en germen; y los gérmenes en que se encuentra cifrado son los hechos característicos, cuya interpretación nos ha de permitir la predicción de los sucesos del porvenir ([27]). Otros, empero, iban más lejos, y no contentos con aceptar el principio como tal, creían que Joaquín de Fiore había recibido del Espíritu Santo cierta asistencia especial para elaborar las profecías que del mismo principio deducía; que es lo que afirmaba categóricamente un amigo de San Buenaventura, Adán de Marsch, en una carta a Roberto Grosseteste: *non inmerito creditur divinitus spiritum intellectus in mysteriis propheticis assecutus;* y Dante, cuyas simpatías tomistas ciertamente no dictaban sus juicios sobre las personas, lo coloca en el cielo al lado de San Buenaventura y de San Anselmo:

...e lucemi da lato
il calavrese abate Gioacchino
de spirito profetico dotato.

(*Parad.* XII, 139-141.)

El nuevo Apocalipsis encerraba además razones particulares para triunfar en el seno de la Orden Franciscana. En efecto, el abad Joaquín predecía el advenimiento de una Orden religiosa contemplativa y espiritual, a cuyo cargo estaría anunciar la verdad al mundo entero y convertir a griegos, judíos y paganos. Muchísimos Franciscanos asieron ávidamente esta idea, sosteniendo firmemente que la predicción los señalaba expresamente para esta misión ([28]). Nada tiene de extraño, por tanto, que semejante doctrina haya arrastrado tras de

([27]) "Pero esta germinación de las semillas da a entender las diversas teorías según las diversas adaptaciones de los tiempos; y el que ignora los tiempos no puede conocer estas teorías. Porque no puede conocer lo futuro el que ignora lo pasado. Pues si no conozco de qué árbol es una semilla, mal puedo saber qué árbol tiene que venir de ella. De donde el conocimiento de las cosas futuras depende del conocimiento de las pasadas." *Hexaem.*, XV, 11, t. V, p. 400. La teoría bonaventuriana de las razones seminales sirve manifiestamente aquí, de soporte a esta concepción de la predicción histórica.

([28]) Cfr. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni,* "Archiv. f. Lit. u. Kirch.", t. I, p. 146.

sí a muchos religiosos universalmente respetados como santos, y al mismo Ministro General Juan de Parma, a quien San Buenaventura acababa de suceder. Que fué un hecho indudable su partidismo por Joaquín de Fiore, nos lo demuestra el mismo Salimbene, tan gran admirador de Juan de Parma, y joaquinista también como él, en términos bien claros, que no admiten duda sobre si lo fué después de su dimisión, o lo era ya antes ([29]). Según eso es también innegable que la adhesión del General de la Orden, y no encubierta, sino manifiesta, a unas doctrinas apocalípticas de este género, encarnaba un serio peligro para la Orden misma. O sea que los Franciscanos se encontraban ante un terrible dilema: o bien al solidarizarse con Juan de Parma habían de cargar con la responsabilidad de su herejía, o bien debían renegar oficialmente de las nuevas doctrinas, testimoniándolo así a la Iglesia, mediante la condena de quien las patrocinaba ([30]). Fué esta última la resolución tomada. Y Juan de Parma fué citado ante un tribunal, que naturalmente había de presidir el nuevo Ministro General de la Orden, y ante el cual el ex Ministro debería responder del crimen de herejía de que se le acusaba.

Francamente delicada era la situación de San Buenaventura. Y hasta podríamos preguntarnos cómo un futuro santo, aun siéndolo, se las arreglaría para librar su honor de la mancha de haber juzgado a un futuro Beato. No le cabía sino uno de estos dos recursos: o condenar a un hombre de virtud eminente y santidad reconocida, o absolverlo de sus errores que necesariamente traerían el descrédito de toda la Orden. Desgraciadamente no tenemos ningún testimonio directo sobre las circunstancias o ambiente en que el proceso se desarrolló. Sólo Ángel Clareno, testigo apasionado como espiritual y joaquinista que era, nos ha dado una descripción del mismo. A nadie va a extrañar seguramente que viera en todo este proceso una persecución dirigida por el propio San Buenaventura contra las virtudes cristianas y el ideal franciscano, representados indudablemente por Juan de Parma; y, efectivamente, considera ésta como la *quarta persecutio*, o cuarta de las 7 grandes tribulaciones de la Orden de Frailes Menores ([31]), llegando

([29]) El testimonio de Bernardo de Besse, "Anal. Franc.", t. III, pp. 698-699, no es claro en este punto, pero el de Salimbene es decisivo: "... y escribí con mi socio aquella exposición del abad Joaquín para el ministro general Juan de Parma, que a su vez era un fervoroso joaquinista." *Op. cit.*, p. 294.

([30]) Véase en Lemmens, *op. cit.*, p. 190, el testimonio de Salimbene, el cual afirma que Juan de Parma había revuelto la Orden, y expuéstola a mil peligros. No olvidemos que Salimbene es muy partidario de Juan de Parma. El *Introductorius* de Borgo san Domnino a las obras de Joaquín de Fiore fué condenado en 1255, y las obras de Joaquín en 1263.

([31]) Ángel de Clareno, *Historia septem tribulationum*, ed. Ehrle, "Archiv. f. Lit. u. Kirch.". La historia de la *quarta persecutio* hállase en el t. II, pp. 271-285.

a afirmar que San Buenaventura hizo doble juego en este proceso, y que olvidando su mansedumbre habitual se había excitado contra Juan de Parma hasta el punto de gritar: "Si no fuera en ello el buen nombre de la Orden, yo haría castigar públicamente a este hombre como hereje." Finalmente, y tras de largo interrogatorio, en inteligencia con el Cardenal Gaëtani, protector de la Orden en aquel entonces, San Buenaventura, según Clareno, condenó a Juan de Parma a prisión perpetua, de la que sólo lo libraron las instancias del Cardenal Ottoboni, el futuro papa Adriano V (32). Ningún otro cronista de la Orden, ni el mismo Salimbene, indudablemente bien informado de cuanto concierne a Juan de Parma, nos ha descrito la marcha del proceso. Nos es, pues, casi del todo imposible comprobar lo que dice Clareno, ni saber hasta qué punto exagera. El simple hecho de que en el caso sea testigo sospechoso de parcialidad, no nos autoriza a rechazar plenamente su testimonio. Las *Fioretti*, también parciales, aunque en menos grado, cuando narran la célebre visión de fray Jacobo de Massa, nos indican cuán profundo rencor guardaban los Espirituales contra San Buenaventura, y su segura esperanza en la aparición de una nueva Orden religiosa (33).

En realidad no podemos poner en duda que San Buenaventura fuese abiertamente hostil a las doctrinas de Joaquín, y cabe en lo posible que durante el proceso se haya expresado con la más viva indignación en contra de sus doctrinas. Ya en los *Comentarios sobre las Sentencias*, estampó palabras bien duras contra el autor del nuevo apocalipsis, y dice del abad Joaquín que es un ignorante que se pone a juzgar a quien es muchísimo más sabio que él (34). Después, cuando les llegue su turno a los problemas de filosofía de la historia propuestos por el abad de Fiore, los resolverá en sentido totalmente distinto, retornando a los períodos históricos señalados por San Agustín; la era de las revelaciones está a su juicio cerrada, no admite nuevos evangelios, la humanidad se encuentra ya en el último período de su historia, y si es verdad que debe organizarse una nueva orden espiritual, no entiende que haya de ser una nueva orden religiosa organizada como nuevo cuerpo, sino una orden ideal de almas perfectas, perte-

(32) ÁNGEL DE CLARENO, *op. cit.*, t. II, pp. 284-286.

(33) Esta narración no es, en efecto, sino una alegoría transparente del proceso de Juan de Parma; PAUL SABATIER, *Actus B. Francisci*, pp. 216-220. La misma versión en CLARENO, *op. cit.*, t. II, pp. 280-281.

(34) "Con ignorancia, pues, arguye Joaquín al Maestro (Pedro Lombardo), y como simple que era, no supo respetar al Maestro, y así, por justa disposición de Dios, fué su libelo condenado en el Concilio Lateranense, y en cambio aprobada la posición del Maestro." *I Sent.*, 5, dub. 4; t. I, p. 121.

nezcan a la orden religiosa a que pertenezcan ([35]). Estamos en la firme convicción de que San Buenaventura no guardó miramiento alguno con las convicciones de Juan de Parma, y si el acusado en un principio se obstinó en el error, juzgamos posible que nuestro santo se indignara por lo mismo. Lo que juzgamos en modo alguno inverosímil es que Juan de Parma hubiera sido condenado a prisión perpetua. Sabemos, sí, que el Cardenal Ottoboni intervino con todo el peso de su influencia ante los jueces, extrañado de que se hubiese tenido la osadía de inculpar de herejía a un hombre de santidad tan universalmente reconocida ([36]). Nos consta también, por el mismo Clareno, que el mismo Juan de Parma juró no creer ni haber creído jamás sino lo que la Iglesia enseña, o como lo dice a su manera Bernardo de Besse, sabemos que Juan de Parma se retractó. De ser así las cosas parece ser la versión más verosímil la que afirma que Juan de Parma fué dejado en libertad de elegir el convento que prefiriera para su residencia, que debió ser sin duda el de Greccio.

Fuera de este episodio, que de sí fué duro, parece que San Buenaventura no hubo de enfrentarse con grandes dificultades en su gestión. Cierto que la Orden por aquellos tiempos se encontraba agitada por múltiples controversias referentes a la interpretación de la regla; pero el sabio Ministro General supo conciliar las diversas tendencias en que la Orden se hallaba dividida y su Generalato, a diferencia de Elías y Juan de Parma, sólo acabó en el Cardenalato ([37]).

En 1259 San Buenaventura estaba en Italia, y a principios de octubre de ese mismo año escribió, sobre el monte Alvernia, aquella soledad llena de santos recuerdos de San Francisco, el *Itinerarium mentis in Deum* ([38]). En 1260, el 23 de mayo, nuevamente en Francia, tuvo lugar su célebre primer Capítulo General de Narbona, en que se establecieron las *Constitutiones Narbonenses*, a que tantas veces hemos de aludir. En este mismo Capítulo se le rogó escribiera la *Vita Beati Francisci*, destinada a poner fin a la controversia sembrada en la Orden por la existencia de varias vidas distintas, y contradictorias en ciertos puntos.

Debía escribir la *Legenda Major Sancti Francisci* y la *Legenda minor*

(35) Véase a este propósito el excelente *Scholion* del *In Hexaemeron*, artículos 3 y 4, t. V, p. 453.

(36) Véase ÁNGEL DE CLARENO, *op. cit.*, t. II, pp. 106-107.

(37) Sobre los principios de moderación que inspiraron su gobierno y le dieron tan larga duración, véase *Feria II post Pascha, Serm. I*, t. IX, p. 288. Un buen arpista, decía San Buenaventura, no tensa sus cuerdas ni mucho ni muy poco. Si muy poco, suenan mal; si muy tensas, se rompen.

(38) *Itinerarium*, Prol. 2, ed. m. p. 290. *Chronica XXIV Gen.*, en "Anal. Franc.", t. III, p. 325.

en 1261. Pero para preparar estos trabajos, fuése a Italia, primero a Asís, y después nuevamente al monte Alvernia, donde pudo consultar a los compañeros de San Francisco todavía sobrevivientes. Parece ser que la redacción definitiva de estas dos vidas se prolongó hasta 1263.

En el decurso de este último año, San Buenaventura debió primero marchar a Roma, y después a Padua, donde el 8 de abril de 1263 asistió a la exhumación de los restos de San Antonio de Padua. El 20 de mayo del mismo año presidió en Pisa su segundo Capítulo General, en el que se inició un incremento de la devoción a la Virgen Santísima ([39]). Muchas de las decisiones tomadas por San Buenaventura en esta ocasión llevan el sello de esa preocupación del Santo. En este mismo Capítulo presentó a los Frailes de la Orden sus dos *Legendas* de San Francisco, siendo ambas aprobadas. De 1263 a 1265 carecemos totalmente de documentos sobre San Buenaventura; pero a fines de 1265 tiene lugar un importante acontecimiento de su vida. Por bula fechada en Perusa el 24 de noviembre de este año Clemente IV lo nombraba Arzobispo de York en Inglaterra. Esta elevación a un cargo tan importante, y acompañada además de grandes alabanzas del Vicario de Jesucristo, no sedujo al Santo, que no aceptó "desligarse de sus deberes de Ministro General", y se dirigió inmediatamente al papa, que, tras vivas instancias, consintió en dejarle envejecer en la dura carga que tiempo atrás se le había confiado ([40]).

Vuelto otra vez a París, celebró allí San Buenaventura su tercer Capítulo General. Aquí se iniciaron las solemnes discusiones públicas sostenidas por estudiantes de la Orden, y que debían acompañar a toda celebración de Capítulo General de la Orden durante muchos siglos. Otra decisión importante de este Capítulo fué que todas las vidas de San Francisco debían ser destruídas donde fuera que se encontraren, excepto las de San Buenaventura. Esta decisión debió tomarse, si no, como afirma Ángel Clareno, por orden de San Buenaventura, sí al menos con su consentimiento. Fácil de comprender es cuán implacablemente fuera juzgada esta decisión por los Espirituales del siglo XIII y cuán severamente por los historiadores del siglo XX. No

([39]) P. DONCŒUR, *L'Immaculée-Conception aux XII-XIV siècles*, "Revue d'hist. ecl.", 1906, p. 280; LEMMENS, *op. cit.*, p. 201.

([40]) "Él, empero, desde París donde entonces estaba, dirigiéndose a la presencia del Papa, tan constante y humildemente renunció, que el mismo señor Papa, admitiendo bondadosamente la renuncia, díjole estas palabras: Permanece en tu firme voluntad y en ella vive y envejece en el cumplimiento de tus obligaciones." *Catal. XV Gen.*, "Anal. Franc.", t. III, p. 700. Por lo demás, San Buenaventura consideraba como un mal el demasiado frecuente cambio de superiores. La *frequens mutatio praelatorum* anula toda esperanza de reforma en las órdenes religiosas. *Determ. quaest. c. Reg. fr. min.* Q. 19, t. VIII, p. 350.

creemos sin embargo que haya de cargarse con la responsabilidad de esta resolución al Capítulo General para descargársela a San Buenaventura. Pero sí se debe tener en cuenta que una tal actitud, hoy totalmente incomprensible para nuestras costumbres de historiadores modernos, se hace mucho más comprensible en aquella época, y sobre todo en las circunstancias especiales en que San Buenaventura se encontraba. Su obra de la vida de San Francisco no había sido escrita como obra de un partido; no se consideraba a sí mismo como llamado a decidir por esta obra entre las distintas tendencias o banderías que forcejeaban entre sí. Muy al contrario creía que, después de tomadas todas las precauciones posibles y haberse informado de los testigos más dignos de fe, había logrado la más fiel y perfecta imagen de San Francisco, capaz por sí sola de restablecer la paz entre los espíritus divididos, y de impedir que la persona del Santo, símbolo vivo de amor, fuese en adelante causa de desunión en su propia familia. Creía, pues, que cuanto encerraban las otras vidas de San Francisco extraño a las suyas, era o falso o inútil. Entonces, ¿para qué conservarlas? O de lo contrario, ¿para qué se le había encargado redactara la vida del Santo, si las otras vidas a las que había de sustituir la suya habían de seguir circulando libremente, alimentando las disensiones en la Orden? Muy lejos de San Buenaventura estaba el espíritu del historiador moderno; tanto que ni siquiera nos ha contado la vida de San Francisco en orden cronológico. Es un retrato espiritual del Santo lo que nos da, y un modelo de santidad. Lo acusamos de haber querido suprimir documentos históricos, cuando la verdad es que sólo ha querido suprimir errores de orden moral y religioso: son, pues, dos perspectivas diferentes sobre el mismo acto; y aquí, como cuando se trata de la citación de Juan de Parma ante el tribunal, la actitud de San Buenaventura sólo puede ser equitativamente juzgada desde el punto de vista de un Ministro General de la Orden franciscana ([41]).

Los años siguientes, casi con seguridad los pasó San Buenaventura en París, su residencia habitual. En 1267 ó 1268 pronunció allí durante la cuaresma sus *Collationes de decem praeceptis*. Hacia fines de 1268 dejó Francia para comenzar las preparativos del Capítulo General de Asís, 1269. Había llegado a esta ciudad el 6 de diciembre de 1268, y el Capítulo, según costumbre tradicional, se celebró en Pentecostés. En él se dieron nuevas normas que marcaron una nueva etapa en el desarrollo del culto dado a la Virgen Santísima en la Orden Francis-

([41]) ÁNGEL DE CLARENO, *Hist. sep. trib.*, ERHLE, "Archiv...", t. II, p. 56. RINALDI, *Seraphici viri Sancti Francisci Assisiensis vitae duae*, Roma, 1806, t. XI, según un documento hoy desaparecido. Su texto está reproducido por los biógrafos de Quaracchi, t. X, p. 58.

cana. Parece ser que San Buenaventura volvió a París durante el año 1269, y que inmediatamente escribió allí su *Apologia pauperum* contra Gerard d'Abbeville, o quienquiera que sea el autor de *Contra adversarium perfectionis christianae et praelatorum et facultatum ecclesiae* (42), que resucitaba las querellas de Guillermo de Saint-Amour. Pero otras cuestiones infinitamente más graves iban a agregarse a esta ya muerta querella.

En las historias que hasta el presente se nos ha dado de estos turbulentos años, puede decirse que San Buenaventura ni aparece siquiera (43): dos nombres lo abarcan todo en los acontecimientos de esta época: Siger de Brabante por los averroístas y Tomás de Aquino por sus adversarios. Es notable que la lucha no comenzara por un encuentro entre estos dos adalides, y si su contienda fué realmente la contienda central de todos estos sucesos, no es fácilmente explicable que las hostilidades dieran comienzo en terreno totalmente ajeno, y fuera un tercero quien las comenzara atacando a uno de ellos. Sin embargo esto fué lo que aconteció. Las luchas doctrinales del año 1270 comenzaron por la violenta discusión que puso en contienda al agustiniano Juan Peckham, el maestro franciscano de más prestigio en la Universidad de París, y a Tomás de Aquino, representante del aristotelismo teológico iniciado por Alberto Magno. Es muy importante seleccionar con circunspección entre los diversos motivos ordinariamente invocados para dar explicación de la discusión doctrinal que llevó a la lucha a las dos Ordenes Franciscana y Dominicana. Se ha invocado cierta envidia de los franciscanos con respecto a los Dominicos; la verdad es que muchos testigos, incluso algunos Franciscanos, comprueban la realidad de este mal sentimiento entre ellos. El divertido relato de Salimbene, que nos muestra a un Franciscano domando por vía de argumentaciones a un Dominico lleno de orgullo, es la expresión más clara de la envidia (44); y poco después nos muestra

(42) *Chronica XXIV Gen.*, "Anal. Franc.", t. III, p. 326.

(43) Es el caso especialmente de la relación, hecha ya clásica, del Padre MANDONNET, *Siger de Brabant, Étude critique (Les philosophes belges*, t. VI), Lovaina, 1911, cap. IV, pp. 80 ss. Esto que antes de 1923 era cierto, sigue siéndolo después de la publicación del libro de JULES D'ALBI, O. F. M., *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-77*, Tamines (Bélgica), Duculot-Roulin, y París, A. Giraudon, 1923. A propósito de este trabajo consúltese nuestra discusión en "Revue d'hist. franc.", t. I (1924), pp. 506-510.

(44) La disputa, por supuesto, se había entablado sobre Joaquín de Fiore, y el Dominico había declarado: "Preocúpome yo de Joaquín, como de la quinta rueda de un carro"; después de la discusión, el Franciscano Fray Hugo concluye en estos términos: "Estos buenos hombres gloríanse siempre de su ciencia, y dicen que en su Orden se encuentra la fuente de la Sabiduría... Dicen también que pasaron por entre hombres idiotas cuando pasaron por los lugares *(loca)*

a los Franciscanos preocupados en demostrar que son más sabios que los que por profesión tienen el ser sabios. Sin embargo nadie ha sostenido que semejante pequeñez pudiera ser causa del grave conflicto que iba a estallar; y tanto más es esto verdad cuanto que no tenía ninguna razón de ser tal envidia, ya que, puestos en comparación, no las masas de las dos Ordenes, sino solamente sus representantes más eminentes no creo que ni Alejandro de Ales ni San Buenaventura hicieran figuras de ignorantes ni siquiera ante Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Será preciso, pues, acudir a la divergencia doctrinal que separaba a los dos grandes maestros para descubrir la verdadera causa del conflicto próximo a estallar. Ahora bien, aun aquí, en este caso, se ha comprobado con justa razón que no se nota entre ellos ni animosidad ni espíritu de lucha personal. De todo esto parecería desprenderse que San Buenaventura hubiera de haber quedado totalmente al margen de las discusiones doctrinales que pusieron en lucha a tomistas y agustinianos. Sin embargo aún en este punto es preciso hacer alguna distinción. Ningún dato histórico, en absoluto, nos autoriza a creer que haya existido animosidad alguna entre San Buenaventura y Santo Tomás, y el solo suponerlo sería una hipótesis plenamente gratuita; pero tampoco la tradición de su amistad recíproca nos parece mejor fundada; y aunque cabe en lo posible que por esta vez la leyenda encierre una verdad más verdad que la de la historia, sin embargo sea lícito al mero historiador distinguir lógicamente entre ambos órdenes de verdad (45). Y todavía podemos ir más lejos. Si bien nadie ha probado hasta el presente que San Buenaventura y Santo Tomás estuvieran unidos por amistad personal, se puede, sin embargo, sostener con plena seguridad, que se estimaban recíprocamente sus personas; pero que esta estima no se extendía en modo alguno a sus ideas.

Y no es que San Buenaventura haya nunca negado el ideal dominicano en nombre del ideal franciscano; muy al contrario, los coloca en el mismo plano, y señala en un texto célebre la razón que, al

de los Frailes Menores, en los que caritativa y diligentemente se les sirve. Pero gracias a Dios, ya no podrán decir que han pasado por entre idiotas..." Dichas estas palabras fuéronse los seculares, muy edificados y consolados, diciendo: "Hemos oído hoy cosas maravillosas..." SALIMBENE, *op. cit.*, pp. 244-253. Y cuando el Dominico volvió otra vez al convento: "ya no disputando, ni contradiciendo, sino escuchando humildemente, oía las palabras melifluas que Fray Hugo decía."

(45) "La leyenda, y quizás también la historia, han hablado de su amistad." P. MANDONNET, *op. cit.*, p. 98. La referencia a DANTE, *Paradiso*, XI-XII, no nos resuelve si el Padre Mandonnet se inclina por la historia o por la leyenda, ya que la construcción del Dante se halla evidentemente dominada por la idea de unir a toda la cristiandad en el paraíso.

al igualarlos, los distingue ([46]). También es verdad que el carácter de San Buenaventura repugnaba profundamente la violencia y el tumulto de las luchas personales. En último caso, su mismo cargo le hubiera seguramente impedido enzarzarse en una controversia pública con un maestro de distinta Orden religiosa que la suya. Sin embargo es imposible reflexionar sobre la situación real en que se hallaba sin comprender que tras de la figura de Juan Peckham, necesariamente debía estar San Buenaventura, y que ninguno de los maestros de la Universidad podía aparentar ignorarlo. No vamos a discutir en este lugar el relato que Juan Peckham nos hace de su controversia, ni la verosimilitud de la actitud que a sí mismo se atribuye, o de la que atribuye a Santo Tomás de Aquino; su testimonio evidentemente es interesado, y aun la misma cuestión nos parece de secundaria importancia. Lo que nos interesa verdaderamente conocer, más que los detalles de la controversia misma, son los partidarios que Juan Peckham podía tener tras de sí: Etienne Tempier, el Obispo de París; los maestros seculares de teología, y quizás algunos Dominicos, "partidarios atrasados del antiguo sistema del agustinianismo" ([47]). Indudablemente; pero es preciso añadir el nombre de San Buenaventura a esta lista, y aun atribuirle una intervención tan importante en esta controversia que de su nombre, lo mismo que del de Santo Tomás, pueda decirse que domina los sucesos e ideas de su tiempo.

Comencemos por observar bajo qué aspecto se presentaba entonces la situación. Juan Peckham, maestro de París y regente de la escuela de los Frailes Menores, habla, disputa y ataca a Santo Tomás en dos materias que interesan igualmente a la filosofía y a la fe, y esto bajo la mirada de San Buenaventura, Ministro General de su Orden, cuya residencia habitual es París. Lo menos que podemos decir es que el Ministro General es el responsable de esta controversia. Hubiera bastado sólo una palabra suya para cortarla; sólo una censura,

([46]) "El segundo (orden) es el que se aplica a las cosas divinas por modo especulatorio o especulativo, como los que vacan a la especulación de la Escritura, la cual no es entendida sino por las almas puras. Pues no puedes comprender las palabras de San Pablo, a menos que tengas el espíritu de San Pablo; por eso es necesario que te retires al desierto con Moisés y subas al monte. A este orden responden los Querubines. Éstos son los Predicadores y los Menores. Los unos se aplican principalmente a la especulación, de lo cual tomaron también el nombre, y luego a la unción. Los otros se aplican principalmente a la unción y luego a la especulación. Y ojalá que este amor o unción no se aparte de los Querubines. Y añadía que el bienaventurado Francisco había dicho que quería que sus Frailes estudiasen, con tal que hicieren antes que enseñaren. Pues saber mucho y no gustar nada, ¿qué vale?" *Hexaem.*, XXIII, t. 21; t. V, p. 440.

([47]) P. Mandonnet, *op. cit.*, p. 100.

aunque fuese discreta, hubiera sido suficiente para desautorizarla. Si, por tanto, ni la corta ni la desautoriza, ¿cómo no admitir que dicha controversia se ha llevado a cabo con su complicidad? Por otra parte, ¿cuál es el tema de la controversia? Juan Peckham reprocha a Santo Tomás el sostener la unidad de la forma sustancial en el hombre; ahora bien, en esta materia es San Buenaventura una de las autoridades máximas que Juan Peckham puede invocar, pues no solamente ha sostenido la pluralidad de formas lo mismo que las razones seminales desde su *Comentario sobre las Sentencias*, sino que aun se solidarizará con el maestro franciscano en 1273, el día en que públicamente le oigamos declarar: *insanum est dicere, quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo quod sit dispositio, vel in potentia ad illam, vel nulla forma interjecta* (48). La insania, si tal insania existe, es la misma que en esta ocasión defiende Santo Tomás. Por otra parte, frente a la condenación dada por San Buenaventura contra la unidad de forma en el compuesto, podemos poner nosotros las reflexiones irónicas de Santo Tomás de Aquino sobre las pruebas agustinianas de la creación en el tiempo, tales como aparecen en la obra *De aeternitate mundi* (49), porque en su *Comentario sobre las Sentencias*, como nadie lo ignoraba en la Universidad de París, San Buenaventura se había sumado por anticipado al número de espíritus sutiles que percibían, antes que nadie, la contradicción de un mundo creado, aunque eterno, y con el que la sabiduría se elevaba sobre el universo: *ponere mundum aeternum sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem* (50). En este punto, como en el anterior, Santo Tomás se nos muestra, pues, como una de las primeras figuras de la contienda, como lo es en realidad; pero la contienda no se desarrolla entre él y Siger; aun más, ni siquiera es Santo Tomás quien lleva la discusión: simplemente responde, eso sí, con energía admirable, a quienes le atacan; y su misma tranquilidad es pasmosa en un momento en que mantiene contra el agustinianismo aquella de sus doctrinas que supone la máxima de sus concesiones a los principios del averroísmo latino; pero en medio de todo, su actitud simplemente es la de un jugador que, al verse atacado, se defiende.

(48) *Hexaem.*, t. IV, p. 10; t. V, p. 351.

(49) "Patentízase también a quien diligentemente considera la aserción de aquellos que admiten que el mundo existió siempre: que a pesar de todo admiten que el mundo fué hecho por Dios, no percibiendo la contradicción que repugna al entendimiento. Luego los únicos hombres son aquellos que tan sutilmente perciben esta repugnancia, y con ellos nace la sabiduría", *De aet. mundi*, sub fin.

(50) *II Sent.*, 1, 1, 1, 2, concl., t. II, p. 22.

En parte, quizás para mejor defenderse, tomará la ofensiva a su vez, cuando en 1270 se convierta en el crítico implacable de Siger de Brabante. Es lo cierto que Santo Tomás, teniendo como tenía comunes con los averroístas los principios filosóficos del aristotelismo, debía experimentar necesidad imperiosa de distinguirse de ellos, y si realmente la doctrina de la unidad de entendimiento representaba una desviación del aristotelismo auténtico, a los aristotélicos como él y como su maestro Alberto Magno correspondía demostrarlo ([51]). Puede en general afirmarse que no cabía entablar una discusión que fuera útil en sus resultados sobre los pormenores de las doctrinas averroístas sino entre filósofos que argumentasen basados en los mismos principios y situados en el mismo plano. No interesa que el *De unitate intellectus* sea o no dirigido contra Siger, ni si data o no del mismo año 1270; a pesar de todo, siempre será cierto que la controversia averroísta propiamente dicha se desarrolló entre Siger y Santo Tomás. Empero, la refutación de Averroes por los principios mismos de Aristóteles no constituía sino uno solo de los elementos del problema debatido. Desde el punto de vista de Santo Tomás, y aun en la actualidad, conforme a la manera de ver del tomista, el problema total consistía en aquello; pero para el espectador que entonces no estaba preparado por la historia y por tanto no consideraba el triunfo del tomismo como un hecho ya virtualmente realizado, el debate tomaba una amplitud mucho mayor. No se trataba de tal o cual doctrina filosófica; poníase en juego la noción misma de filosofía, y la lucha entablada era de tal importancia que su resultado sería decisivo para el porvenir del pensamiento moderno ([52]). En tanto que los aristotélicos ven el mal que aqueja a la verdad cristiana en un error metafísico definido, y aceptan la lucha en el terreno de la filosofía pura, los agustinianos prefieren permanecer en el terreno de la ciencia cristiana y contener el avance del averroísmo, negando el principio mismo de una filosofía separada, independiente de la teología. Se comprende, pues, que los adalides del agustinianismo no hayan intentado la refutación filosófica de las doctrinas averroístas, o que no las refuten sino demostrando sus relaciones con los principios más generales del aristotelismo. Alberto Magno había planteado la cuestión decisiva: *utrum theologia sit scientia ab aliis scientiis separata?* Y su respuesta fué categórica: *quod concedendum est, et dicendum quod haec scientia separatur ab aliis, sub-*

([51]) En lo concerniente a la refutación compuesta por Alberto Magno, véase P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 61 ss. Su fecha es de 1256.

([52]) Véase en este punto a E. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Estrasburgo, 1921, pp. 76 ss.: *La signification historique du thomisme.*

jecto, passione et principiis confirmantibus ratiocinationem ([53]). Según San Buenaventura, todo el mal viene de ahí. No se trata de Averroes solamente, ni del mismo Aristóteles, porque Platón, y cualquiera otro filósofo lo mismo que él, queda sujeto a errores distintos, pero siempre extremadamente graves, si "separa" la filosofía. Mirada desde este punto de vista, la controversia averroísta de 1270 y de los años siguientes entra de lleno en esta controversia fundamental: ¿tiene la filosofía derecho a existir como doctrina separada, según frase de Alberto Magno, o como doctrina formalmente distinta de la teología, según la expresión atenuada de Santo Tomás? Y esta controversia, ciertamente es San Buenaventura quien la dirige; bastará oírlo para convencernos.

Nótese ante todo que el *Comentario sobre las Sentencias* deja ya resuelto el problema de las relaciones entre la fe y la razón, y que la filosofía no reivindica en él ningún contenido sobre el cual la teología no ejerza su jurisdicción. Es que ya para entonces San Buenaventura presiente el peligro; pero cuanto más nos vamos aproximando al año 1270, lo vamos viendo más preocupado por definir bien explícitamente su pensamiento en este punto, señalando a la filosofía el puesto exacto que le corresponde. No es San Buenaventura quien cambia; es el ambiente que lo rodea quien se muda. Deslízase todo como si él fuera tomando nota de la distancia cada vez mayor que lo separa de los nuevos filósofos y teólogos. Ignoramos la fecha del sermón de San Buenaventura: *Christus omnium magister*, pero su contenido no nos permite dudar de que haya sido pronunciado en la Universidad y dirigido expresamente contra la invasión de la teología por los filósofos paganos. Si Cristo es nuestro solo y exclusivo Maestro, luego ni Aristóteles ni el mismo Platón representan la misma sabiduría; sólo San Agustín la poseía, y la poseía precisamente por cuanto estaba iluminado por las luces de la Revelación. Lección era ésta cuyo sentido y dirección a nadie podía escapar ([54]), y que San Buenaventura hace seguir de una conclusión bien precisa: Cristo es nuestro solo Maestro; Él es, por tanto, el único remedio contra los tres males que destrozan por el momento el ambiente escolar parisiense: *praesumptio sensuum, et dissensio sententiarum et desperatio inveniendi verum;* el orgullo que hace a cada cual abundar en su propio sentir e inventar nuevas doctrinas, las disensiones doctrinales de ahí resultantes y que arman a una escuela contra otra en el seno mismo de la cristiandad, la desespera-

(53) *Sum. theol.*, I, 1, 4 *ad solut.* E. GILSON, *op cit.*, pp. 98-99.

(54) *Serm. IV de rebus theologicis*, 18-19; t. V, p. 572. Cfr. *Dominica XXII post Pent.*, I, 1, t. IX, pp. 440-441, donde desarrolla el mismo tema.

ción de hallar la verdad que induce a los averroístas a yuxtaponer, sin fusionarlas, las verdades de la fe y las conclusiones opuestas de la filosofía. *Ne desperemus, maxime cum ipse velit et sciat et possit nos docere* (55). Palabras de una afectuosa e inteligente piedad, que rara vez encontraremos en toda esta controversia averroísta, para las almas atormentadas, muchas de las cuales indudablemente estaban de buena fe, y que sufrían al no poder poner de acuerdo la razón con la fe. Otros tratarán de forzar a esas almas, acorralándolas hasta hacerlas aceptar el dilema de la doble verdad; mejor inspirado quizás, San Buenaventura comprende que ellos creen sinceramente, pero que no saben discernir, y que por lo mismo se desesperan; no cabe mejor psicólogo que la bondad.

Las conferencias de San Buenaventura *De decem donis Spiritus Sancti*, que cronológicamente deben ir con toda seguridad antes del *Hexaemeron* (1273), y probablemente luego de las *Collationes de decem praeceptis* (1267-1268), han de ser poco más o menos contemporáneas de las controversias entre Siger y Santo Tomás (56). En efecto, los errores averroístas se hallan expresamente estudiados en la octava conferencia, consagrada al don de la inteligencia. San Buenaventura opone aquí cada uno de sus tres errores principales a Cristo, en cuanto es causa del ser, razón del conocimiento y norma de la vida (57). Empero, la crítica aquí hecha de los errores averroístas es manifiestamente solidaria del problema general del conocimiento humano. La cuarta de estas conferencias, consagrada al don de ciencia, contiene en efecto una crítica muy dura de toda filosofía que pretenda bastarse a sí misma. Más tarde tendremos

(55) *Serm. IV de rebus theologicis*, 28, t. V. p. 574.

(56) En las mismas *Collationes de decem praeceptis* (1267-68) ha destacado el Padre Jules d'Albi (*op. cit.*, 148) un texto importante (*Coll. II*, n. 25, 26, 28; t. V, pp. 514-515), donde ya por estas fechas San Buenaventura ataca a los averroístas: "De la reprobable osadía de la investigación filosófica proceden los errores en la filosofía, como es el admitir el mundo eterno y la unidad de entendimiento en todos." Nótese particularmente este recuerdo juvenil (*loc. cit.*, 28) que tan vivamente esclarece los lejanos orígenes de la actitud adoptada en 1267 por San Buenaventura: "Oí de Aristóteles, siendo todavía escolar, que admitió el mundo eterno, y cuando escuché las razones y argumentos que se hacían sobre esto, comenzó a latir mi corazón, y a pensar, ¿cómo puede ser esto? Pero ahora están ya las cosas tan claras que nadie puede dudar de esto." Quiere decirse que ya hacia el año 1245 dióse cuenta el joven Buenaventura del peligro aristotélico.

(57) "El error contra la causa del ser es el de la eternidad del mundo, esto es, admitir un mundo eterno. El error contra la razón del entender es el de la necesidad fatal, es decir, afirmar que todo ocurre por necesidad. El tercero es de la unidad del entendimiento humano, esto es, admitir que uno sólo es el entendimiento en todos." *De donis S.S. VIII*, 16-20; t. V, pp. 497-498.

ocasión de exponer su contenido ([58]); el lugar de la filosofía cristiana tiende a fijarse definitivamente entre la fe sencilla y la teología propiamente dicha; y con esto comienza a perfilarse el plan mismo del *Hexaèmeron.*

En 1273 el *Hexaemeron* vuelve a tomar el problema en conjunto, y otra vez está en cuestión el asunto de la filosofía separada. Desde los principios de su obra, San Buenaventura se coloca frente a los teólogos seculares, que discuten a los regulares su concepción de la perfección cristiana, y frente a los maestros de la Facultad de Artes, que introducen los errores averroístas en el edificio de la teología: *praecessit enim impugnatio vitae Christi in moribus per theologos, et impugnatio doctrinae Christi per falsas positiones per artistas* ([59]). Y sin embargo no quiere descender a la arena para tomar parte personalmente en la disputa, porque ante todo quiere la unión de las almas en la paz: *cohaerentiam pacis;* sabe que en una lucha de tal género sus palabras llegarán con frecuencia a espíritus hinchados por la ciencia, pero totalmente vacíos de frutos: *unde multi sunt tales, qui vacui sunt laude et devotione, etsi habeant splendores scientiarum;* son a manera de avispas que construyen celdillas como las abejas, pero no las llenan de miel. Dirígese, pues, a los hombres espirituales, y sólo a ellos, y ¿qué lección es la que quiere recordarles? *Ut a scientia mundana trahantur ad sapientiam christianam.* Según la divisa que de antemano ha adoptado San Buenaventura, es preciso comenzar siempre por el único medio, y éste no es otro que Cristo: *ipse est medium omnium scientiarum.* ¿Qué puede haber entonces de extraño en que censure tal o cual tesis tomista, como la de la unidad de substancia en el hombre o la de la simplicidad de las substancias angélicas? ([60]). El albertino-tomismo anda errado desde el momento que coloca a Jesucristo como centro de la teología, pero no de la filosofía, y puede demostrarse con muchísimos ejemplos hasta dónde en sentir de San Buenaventura figura este problema como dominante en el debate. Así es como le vemos en el *Hexaèmeron* escribir con una ironía amarga no habitual en él. La ciencia de la Escritura, dice con expresión feliz, es la única deleitable: *philosophus dicit quod magna delectatio est scire quod diameter est asymeter costae; haec delectatio sit sua, modo comedat illam* ([61]). En la Escritura, pues, y sólo en Ella, debe buscarse la fuente de la sabi-

([58]) Véase el capítulo II: La crítica de la filosofía natural, y *op. cit.*, IV, 12; t. V, pp. 475-476.

([59]) *Hexaem.*, I, 9, t. V, p. 330.

([60]) *Op. cit.*, IV, 12, t. V, p. 351.

([61]) *Op. cit.*, XVII, t. V, p. 410.

duría. Existen, en efecto, cuatro géneros de libros, cuyo orden está establecido de manera rigurosa, sin que jamás por ninguna causa deba ser trastocado: libros del Antiguo y Nuevo Testamento, escritos originales de los Santos Padres, *Comentarios sobre las Sentencias* o *Sumas Teológicas*, y los escritos de autores seculares o libros de los filósofos. Quien busque su bien, no debe evidentemente buscarlo en los libros de los filósofos, ni siquiera en las *Sumas Teológicas*, porque cuanto de bueno contienen procede de las Escrituras; acúdase por tanto a los originales. Quien conozca bien la *Biblia* podrá fácilmente prescindir de la ciencia, porque la poseerá, y poseerá con ella el arte del bien decir, sin haberlo jamás aprendido ([62]). Desgraciadamente, la interpretación de los libros sagrados es difícil, haciéndose preciso recurrir a los libros de los Santos Padres; y la interpretación de los Santos Padres es a su vez también difícil, por lo que se hace necesario recurrir a las Sumas de los teólogos, que nos iluminan sobre sus dificultades. Empero, estos libros de los teólogos deben usar necesariamente del lenguaje de los filósofos, invitándonos por lo mismo a leer las obras de donde toman sus expresiones filosóficas. Y en esto está precisamente el peligro.

Existe ya un peligro, efectivamente, en descender de la Sagrada Escritura a los Santos Padres, por lo mismo que el lenguaje de éstos es más bello, y al leerlos a ellos podríamos perder el gusto de leer la *Biblia* con frecuencia. Pero todavía es más peligroso descender de los Padres a las *Sumas Teológicas*, porque éstas a las veces encierran errores, y otras creen interpretar bien los originales, siendo así que no los comprenden, cuando no los contradicen abiertamente. Atenerse sólo a estos escritos es imitar a aquellos estúpidos que no consultan jamás el texto que se les expone, sino sólo los comentarios al mismo; siempre es preferible acudir al texto mismo e interpretarlo como la generalidad de los doctores. Ahora bien, descender hasta los libros de filosofía es el más grave de todos los peligros. Deben, pues, los maestros cuidarse de alabar demasiado y dar demasiada importancia a las palabras de los filósofos, por miedo a arrastrar a los discípulos hacia estas fuentes de error ([63]). San Buenaventura compara a los que hacen excesivo uso de los filósofos a los soldados de

([62]) Cfr. nota 78 de este capítulo.

([63]) "El mayor de todos los peligros está en descender a la Filosofía... De donde los maestros deben guardarse de recomendar y apreciar demasiado los dichos filósofos, no sea que por esta causa el pueblo vuelva a Egipto, o, a ejemplo de ellos, deseche las aguas de Siloé, en las cuales está la perfección suma, y vaya en busca de las aguas de los filósofos, en las cuales se halla la decepción eterna. (*Hexaem.*, XIX, 12, t. V, p. 422.) De esta época data la expresión más violenta que San Buenaventura ha usado contra la filosofía na-

Gedeón que inclinaban la rodilla para beber: *et illi curvantur ad errores infinitos, et inde fovetur fermentum erroris;* recuerda además el ejemplo de San Francisco, que rehusó discutir con los sacerdotes del sultán, pues no podía ni demostrarles la fe por la razón, ya que la fe está muy por encima de la razón, ni demostrársela por las Escrituras, en las cuales ellos no creían; y prosigue aconsejando no mezclar tanta agua filosófica al vino de las Escrituras, por temor de que el vino se convierta en agua, para terminar con aquello de que: *in Ecclesia primitiva libros philosophiae comburebant* ([64]).

¿Cómo, después de esto, extrañarse de que estigmatice los errores de la astrología y de la alquimia? ([65]). Y finalmente, ¿qué más natural que verlo colocarse en el corazón mismo del problema para deducir, con una fuerza y rigor lógicos nunca jamás superados, todos los errores averroístas como consecuencia de la negación del ejemplarismo por la filosofía de Aristóteles? ([66]). En las conferencias dadas en París a los Franciscanos es donde deben buscarse las razones que provocaron la condenación de 1277, y si las graves restricciones de San Buenaventura sobre la legitimidad de ciertas tesis tomistas han hallado su eco en la condenación sufrida por Etienne Tempier, débese a que, según el Obispo de París, lo mismo que del Doctor Seráfico, hay un error inicial y fundamental que vicia toda la doctrina: la ilusión de la filosofía separada ([67]).

Pero otros cuidados bien distintos van a reclamar muy pronto a San Buenaventura. Dejando en París a sus discípulos mejores para que prosigan la contienda en su lugar, llégase a Viterbo, donde los Cardenales, incapaces de ponerse de acuerdo para dar sucesor a Clemente IV, le suplican señale el candidato a quien ellos deben otorgar sus sufragios. A proposición suya eligieron para el Sumo Pontificado a Teobaldo de Plasencia, a la sazón en Siria, el cual iba a reinar con el nombre de Gregorio X ([68]). En 1272 volvía a presidir otro Capítulo General en Lión para retornar inmediatamente a París; lo sabemos porque una de sus cartas está fechada en París a fines de mayo ([69]). Finalmente, el 3 de junio de 1273, Gregorio X, que

tural: "Preferimos unirnos a la feísima sierva y tener comercio con las rameras", *ibíd.*, II, 7; t. V, p. 337. Cfr. *Epiphania*, Serm. III, Schema, t. IX, p. 161.

([64]) *Hexaem.*, XIX, 14, t. V, p. 422.

([65]) *Op. cit.*, V, 21, t. V, p. 357.

([66]) *Op. cit.*, VI, 2-5; t. V, pp. 360-361.

([67]) *Op. cit.*, XIX, 15; t. V, p. 422; XIX, 18; p. 423 y todo nuestro capítulo II: *Crítica de la filosofía natural.*

([68]) *De vita Seraphici Doctoris*, t. X, p. 61.

([69]) *Epistola III, Ad fratres Custodem et Guardianum Pisarum, Op. Omnia*, t. VIII, p. 461. Sobre la corrección del error que situaba este capítulo en Pisa,

le debía el ser Papa, lo hacía a su vez Cardenal y Obispo de Albano; y los términos de la bula en que se le nombraba eran tan precisos e imperativos, que irrevocablemente le imponían a San Buenaventura una carga del todo incompatible con la dirección de la Orden, en la que sin embargo había él querido envejecer ([70]). De hecho púsose inmediatamente en camino para unirse a Gregorio X, recibió el capelo cardenalicio en el convento de Mugello, cerca de Florencia, y volvió a tomar inmediatamente el camino con el Papa, dirigiéndose al Concilio General que debía reunirse en Lión. Llegaron hacia fines de noviembre. San Buenaventura llevó la dirección de la Orden hasta el comienzo del Concilio; pero entre la primera y segunda sesión del mismo se celebró un Capítulo General de la Orden, el último que presidió San Buenaventura, en el que se eligió como sucesor suyo a Jerónimo de Ascoli. El nuevo Cardenal tomó parte muy activa en los asuntos del Concilio, jugando en él un papel importantísimo. Durante la segunda sesión pronunció San Buenaventura un sermón sobre la unión de las Iglesias de Oriente, objeto principal del Concilio. Agotado sin duda por los excesivos esfuerzos realizados, cayó enfermo y murió el 15 de julio de 1274, en seguida de la clausura de los trabajos conciliares. Fué inhumado el mismo día en la capilla de los Frailes Menores del convento de Lión, en presencia del Papa y de numerosos dignatarios de la Iglesia. San Buenaventura sería canonizado el 14 de abril de 1482, y elevado al grado de los Doctores de la Iglesia por Sixto V en 1587.

Evidentemente una vida como ésta no es precisamente la de un especulativo ni la del que se ha entregado plenamente a la contemplación de las verdades abstractas. San Buenaventura no es solamente un jefe de escuela influyente, un escritor extremadamente fecundo, un teólogo y un místico; es además un hombre de acción, y este administrador de una gran Orden religiosa pertenece a la categoría de los grandes conductores de hombres. La filosofía ocupa en su vida el mismo lugar que en su doctrina: es un fundamento, como que lo demás descansa sobre ella, pero también porque no tiene ninguna otra razón de ser, sino sostener a lo demás. La ideología de San Buenaventura, bien determinada desde su principio en cuanto a la doctrina general y sus tesis fundamentales, no ha dejado sin embargo de enriquecerse y progresar. El *Comentario sobre las Sentencias* contiene ya virtual o actualmente todas las direcciones ulteriores según las cuales ha de desarrollarse la ideología bonaventuriana;

véase P. A. Callebaut, o. m., *Le Chapitre général de 1272, célébré à Lyon.* "Archiv. franc. hist.", t. XIII, pp. 385-387.

([70]) Véase el texto de la Bula *De vita Seraphici Doctoris*, t. X, p. 64.

la continuidad de su evolución será, pues, evidente; pero la realidad de la evolución misma no lo será menos. Según iba viendo San Buenaventura cómo ante sus propios ojos se iba desarrollando la nueva doctrina albertino-tomista, se formaba él conciencia cada vez más profunda de cuanto había de específico en la tradición que él representaba; su agustinianismo se ahincaba más, se consolidaba más a medida que se veía más amenazado. Por lo demás, y esto es interesantísimo, su *Comentario* había sido obra de un espíritu lúcido y sutil, pero que todavía trabajaba en un ambiente escolar, con procedimientos de escuela, y sobre texto impuesto. Si no tuviéramos de él más que este comentario, no conoceríamos ni por sospechas lo que de más profundamente original y único hay en su ideología. Para encontrarlo hay que acudir a las obras posteriores a su vida universitaria. Una vez nombrado Ministro General de la Orden, permaneció en contacto con un inmenso foco de vida filosófica, la Universidad de París, pero independizándose de las servidumbres escolares que lo habrían sujetado a un ciclo obligado de comentarios filosóficos y teológicos. Su cargo lo apartaba de la escuela, pero al mismo tiempo lo volvía a sumergir en el corazón mismo de la Orden Franciscana, poniendo ante sus ojos y ofreciendo a su diaria reflexión una materia de vida totalmente distinta y más llena de riquezas que el texto de Pedro Lombardo o los libros de Aristóteles. Quedábale por realizar otro comentario, pero no de un libro, sino de una vida: el comentario de la vida franciscana tal como en su torno lo veía florecer, y en cuyo espíritu debía profundizar por la necesidad que durante tantos años le venía imponiendo su deber sagrado de dirigirla a través de tan ardientes controversias. Desde este momento muéstrasenos la mente de San Buenaventura como dirigida plenamente hacia la realización de una nueva síntesis, en la que hallarán lugar todos los valores filosóficos y religiosos que él había experimentado, desde la forma de fe más humilde hasta las cimas de la vida mística a que San Francisco lo convidaba, pasando por la filosofía y teología, y elevándose gradualmente, sin despreciar ningún elemento, pero también sin tolerar que ninguno ocupara un puesto que no fuese el suyo. A este esfuerzo inmenso, e incesantemente renovado, debemos sus obras más personales, en las que las virtudes humanas y los auxilios que de lo alto reciben se van ordenando según una arquitectura cada vez más comprensiva y más equilibrada, hasta llegar al éxito perfecto del *Hexaemeron*, su obra maestra que la muerte interrumpió. Este progreso nunca interrumpido de la mente de San Buenaventura hacia la expresión íntegra de una forma de vida que él personalmente ha experimentado, es lo que con-

cede a su doctrina su acento más personal. No estará, pues, de más, antes de exponer su engranaje esencial, esbozar la concepción de la vida en que totalmente se ha de inspirar esta filosofía.

Las obras de San Buenaventura han sido objeto de un número muy elevado de ediciones sucesivas, pero todo trabajo de bibliografía está felizmente simplificado por la última de todas, que suple perfectamente a todas las demás. Citaremos siempre los textos del Seráfico Doctor según la admirable edición de los Franciscanos del Colegio de San Buenaventura: *Doctoris Seraphici Sancti Bonaventurae*, S. R. E. Episcopi Cardinalis *Opera Omnia*..., 10 vol. in-fol. Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, ex Typographia Collegii Sancti Bonaventurae, 1882-1902. Esta edición no es solamente única por la calidad del texto, sino más aún por la abundancia de sus índices analíticos, por las notas y escolios de que va acompañada.

Damos a continuación la lista de obras auténticas con la referencia de tomos y páginas de la edición de Quaracchi:

I. — Tratados filosóficos y teológicos

1-4. — *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, I-IV (1248-1255).

5. — *Quaestiones disputatae de scientia Christi, de mysterio SS. Trinitatis, de perfectione evangelica*, t. V, p. 1-198.

6. — *Breviloquium, ibíd.*, p. 199-291 (antes de 1257).

7. — *Itinerarium mentis in Deum, ibíd.*, p. 293-316 (octubre 1259).

8. — *Opusculum de reductione artium ad theologiam, ibíd.*, p. 317-325.

9. — *Collationes in Hexaëmeron, ibíd.*, p. 327-454 (invierno de 1273).

10. — *Collationes de septem donis Spiritus Sancti, ibíd.*, p. 455-503.

11. — *Collationes de decem praeceptis, ibíd.*, p. 505-532 (1267 ó 1268).

12. — *Sermones selecti de rebus theologicis, ibíd.*, p. 532-559.

II. — Comentarios

13. — *Commentarius in librum Ecclesiastes*, t. VI, p. 1-103.

14. — *Commentarius in librum Sapientiae, ibíd.*, p. 105-235.

15. — *Commentarius in Evangelium Joannis, ibíd.*, p. 237-532.

16. — *Collationes in Evangelium Joannis, ibíd.*, p. 533-634.

17. — *Commentarius in Evangelium Lucae*, t. VII, p. 1-604 (1248).

18-19. — Libros de autenticidad dudosa.

III. — Opúsculos místicos

20. — *De triplici via* (alias *Incendium amoris)*, t. VIII, p. 3-27.
21. — *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis, ibíd.*, p. 28-67.
22. — *Lignum vitae, ibíd.*, p. 68-87.
23. — *De quinque festivitatibus pueri Jesu, ibíd.*, p. 88-98.
24. — *Tractatus de praeparatione ad Missam, ibíd.*, p. 99-106.
25. — *De perfectione vitae ad sorores, ibíd.*, p. 107-127.
26. — *De regimine animae, ibíd.*, p. 128-130.
27. — *De sex alis Seraphim, ibíd.*, p. 131-151.
28. — *Officium de Passione Domini, ibíd.*, p. 152-158.
29. — *Vitis mystica, ibíd.*, p. 159-229.

IV. — Escritos relativos a la Orden Franciscana

30. — *Apologia pauperum, ibíd.*, p. 230-330 (hacia 1269).
31. — *Epistola de tribus quaestionibus, ibíd.*, p. 331-336.
32. — *Determinationes quaestionum*, pars I et II, *ibíd.*, p. 337-374.
33. — *Quare Fratres Minores praedicent et confessiones audiant, ibíd.*, p. 375-385.
34. — *Epistola de sandaliis Apostolorum, ibíd.*, p. 386-390.
35. — *Expositio super regulam Fratrum Minorum, ibíd.*, p. 391-437.
36. — *Sermo Super regulam Fratrum Minorum, ibíd.*, p. 438-448.
37. — *Constitutiones Generales Narbonenses, ibíd.*, p. 449-467 (1260).
38. — *Epistolae officiales, ibíd.*, p. 468-474.
39. — *Regula Novitiorum, ibíd.*, p. 475-490.
40. — *Epistola Continens 25 memorialia, ibíd.*, p. 491-498.
41. — *Epistola de imitatione Christi, ibíd.*, p. 499-593.
42. — *Legenda major Sancti Francisci, ibíd.*, p. 504-564 (1261).
43. — *Legenda minor Sancti Francisci, ibíd.*, p. 565-579.

V. — Predicación

44-50. — Opúsculos de autenticidad dudosa.
51. — *Introductio cum opusculo de arte praedicandi*, t. IX, p. 1-21.
52. — *Sermones de Tempore, ibíd.*, p. 23-461.
53. — *Sermones de Sanctis, ibíd.*, p. 463-631.
54. — *Sermones de B. Virgine Maria, ibíd.*, p. 633-721.
55. — *Sermones de diversis, ibíd.*, p. 722-731.

Desde el punto de vista práctico vamos a señalar además dos ediciones parciales del Colegio San Buenaventura, que pueden prestar servicios útiles cuando no se disponga de la edición grande:

1ª *Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia.* Editio altera, 1900, in 16, p. XI-514, Quaracchi. Los diez opúsculos impresos en este volumen son: *De triplici via, Soliloquium, Lignum vitae, De quinque festivitatibus pueri Jesu, Tractatus de praeparatione ad Missam, De perfectione vitae ad Sorores, De regimine animae, De sex alis Seraphim, Officium de Passione Domini, Vitis mystica.*

2ª *Tria opuscula (Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam).* Ed. 3ª, Quaracchi, 1911, in 16, p. 301.

Los textos que en estas dos ediciones parciales están comprendidos los citaremos preferentemente de ellas, como más accesibles (*).

2. El Franciscano

La vida de San Buenaventura transcurrió toda ella entre los deberes de la vida monástica. ¿Cómo los entendía? Es interesante saberlo para representarnos su vida y aun para conocer a fondo su pensamiento. Al filósofo nunca debe separársele del hombre, y nunca conoceremos al hombre si no llegamos a sorprender cómo se imaginó él la forma de vida más excelsa a su manera de ver: la del Fraile Franciscano.

En vida del mismo San Francisco de Asís, y con un consentimiento que por su parte podríamos decir forzado, comenzaron a abrirse paso dos concepciones encontradas de la vida franciscana. La una tiene su expresión en la *Regula prima*, aprobada por Inocencio III, aunque no confirmada oficialmente por bula pontificia. Esta concepción halla en sólo el *Testamentum* el comentario de su propia regla dado por el mismo San Francisco ([71]). El mismo fundador había ordenado que nada se agregara a sus palabras, ni se suprimiera nada de las mismas; que el Testamento se leyera siempre en los Capítulos a la par de la Regla, y que todo, finalmente, se obser-

([71]) Los textos de San Francisco están editados en la Biblioteca Franciscana ascética Medii Aevi, t. I: *Opuscula S. P. Francisci Assisiensis*, Quaracchi, 1904. (En español se ha publicado una hermosa edición en la B. A. C.) Las citas las hacemos de la edición H. Boehmer, *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Tubinga, 1904, ed. min.

(*) A estas ediciones parciales que en 1923 señala el autor agrega en la segunda edición *Collationes in Hexaemeron, et Bonaventuriana quaedam selecta*, ed. Ferd. Delorme, ad Aquas Claras, Florentiae, ex Typogr. Collegii S. Bonaventurae, 1934. *In libr. I sententiarum*, ed. min., *ibid.*, 1934.

Para los lectores de habla castellana recomendamos la esmerada edición bilingüe que la B. A. C. viene publicando, y cuyos tres primeros tomos utilizamos para la traducción española. *(N. del T.)*

vara sin comentario alguno: *simpliciter et sine glosa* (72). En estas palabras se halla el punto de partida de los espirituales y de cuantos creyeron que la más pequeña evolución en la Orden Franciscana equivaldría indudablemente a una decadencia. Fray León, Fray Egidio y Juan de Parma no admitían otros reglamentos en la Orden que la *Regula* y el *Testamentum*, y la consigna de los partidistas del ideal primitivo había de ser siempre ésta: *simpliciter*, *sine glosa* (73). Por otra parte, es indudable que para la Iglesia, y sólo a ella estaban obligados a obedecer los Frailes Menores, la verdadera Regla no era ni la primera ni el Testamento, sino la segunda, la llamada *Regula Bullata*, redactada en 1223 bajo la inspiración prudente del Cardenal Hugolino, Obispo en aquel entonces de Ostia y Papa más tarde con el nombre de Gregorio IX, y confirmada por Honorio III el 29 de noviembre del mismo año. Entre la *Regula Bullata*, constitución oficial y definitiva de la Orden, y la redacción primitiva de San Francisco, parecen ínfimas a primera vista las diferencias, pero en la Regla de 1223 quedaban atenuadas las prescripciones más imperativas y estrictas de la primitiva, de manera que dejaban la posibilidad de una ulterior evolución en la Orden Franciscana. ¿Tuvo conciencia San Francisco de lo que se preparaba? Al aceptar la redacción de la *Regula Bullata* de 1223, ¿dióse cuenta de que el nuevo texto había necesariamente de suscitar interpretaciones y glosas, pero a pesar de verlo, sacrificó su ideal personal de la Orden por el del Cardenal Hugolino? Hubiéramoslo creído de no haber venido el *Testamentum* precisamente a recordar el sentido preciso y auténtico de la Regla. San Francisco, que se sentía ya desbordado por el amplio desarrollo de su obra, quiso a pesar de todo permanecer siempre fiel a su ideal primitivo.

No es menos verdad que, considerada la situación del Fraile Franciscano cuando San Buenaventura asumió la dirección de la Orden, dos interpretaciones muy distintas se ofrecían a su elección. Y no tomamos en cuenta la actitud de ciertos malos religiosos, cuyo comportamiento parecería indicar la opinión de que el no observar la regla fuese una manera de interpretarla. Cierto que en algunas Comunidades se introdujeron graves desórdenes; cierto también que algunos religiosos llevaban una vida perfectamente en desacuerdo con el hábito que vestían. Pero también lo era que esto provocaba

(72) SAN FRANCISCO, *Testamentum*, 11-12, p. 39.
(73) "Decía también el mismo Fray Juan (de Parma) que el Testamento y la Regla, substancialmente son lo mismo", ÁNGEL DE CLARENO, *op. cit.* "Archiv.", t. II, p. 274. P. SABATIER, *Speculum perfectionis, seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima*, París, Fischbacher, 1898, I, 1, pp. 1-4.

la protesta unánime de toda la Orden; y no eran ellos quienes habían de suscitar los conflictos verdaderamente difíciles. Las luchas internas que la Orden padecía en esta época obedecían a una causa más profunda que la relajación de algunos individuos o Comunidades. Originábanse de que un religioso, aun excelente y animado del más sincero deseo de cumplir íntegramente las obligaciones del buen Fraile Menor, se encontraba ante dos interpretaciones de la Regla de San Francisco muy diferentes entre sí, pero las dos igualmente legítimas. De atenerse estrictamente a la *Regula Bullata*, le era perfectamente lícito atenuar en algunos puntos el ideal primitivo del Fundador de la Orden, considerándose a pesar de todo al abrigo de todo posible reproche, pues observaba con toda escrupulosidad la Regla aprobada por el mismo San Francisco, y precisamente la única válida ante la Iglesia. Y si quería en la letra de esa misma *Regula Bullata* hallar y conservar el espíritu que había inspirado a San Francisco la *Regula prima* y el *Testamentum*, no sólo podía hacerlo, sino que su conciencia forzosamente había de aprobar que se portara de esa suerte como verdadero hijo de San Francisco. En rigor, estas dos interpretaciones de la vida franciscana nada tenían de contradictorio; pero si lógicamente no lo eran, éranlo psicológicamente. El ideal de una Orden Franciscana suficientemente amplia para conciliar estas dos tendencias nada tenía en sí de inconcebible: podía ser la Regla obligatoria, y la santidad, dentro de la Regla, facultativa. Empero, si dentro de una Orden de amplia observancia cabía un lugar para los espirituales, en los espirituales no cabía ni la sola posibilidad de una legítima observancia amplia. Sentíanse auténticos representantes del ideal franciscano primitivo, y no solamente se creían en el deber de vivir como el mismo San Francisco vivía, sino que se sentían con la obligación moral de hacer volver la Orden a los caminos de rigurosa observancia de los que jamás debiéranse haber desviado. No comprendían cupiera otro ideal franciscano que el de San Francisco mismo; ellos entraban dentro del espíritu de la Orden, pero la Orden no cabía dentro de su espíritu, no la podían aceptar.

En la época en que San Buenaventura asumió el timón de la Orden no había tomado todavía la lucha el carácter agudo que después la caracterizó, y que terminó por dividir la Orden Franciscana. Pero tampoco estaba muerta, sino muy viva. Juan de Parma, su antecesor inmediato, habíase visto precisado a presentar su dimisión al verse fracasado en su empeño por hacer volver la Orden al ideal primitivo de San Francisco. Ante resistencias de toda suerte que neutralizaban sus esfuerzos, se sentía descorazonado, y antes que asumir

la responsabilidad moral de una Orden orientada por caminos que él juzgaba malos, prefirió aceptar un lugar, como arriba lo hemos visto, entre los más humildes de los Frailes Menores. Al ser designado por el mismo Juan de Parma para sucesor suyo, bien sabía, pues, San Buenaventura cuán ruda tarea cargaba sobre sus hombros. Nada tan característico en él como su concepto sobre el desarrollo de la Orden y la solución por él dada a los dos problemas vitales de los estudios y de la pobreza.

San Buenaventura no pertenece a las primeras generaciones franciscanas, y sabemos ya que no llegó a conocer personalmente a San Francisco. Ingresó en la Orden durante el generalato de Fray Elías, y en una época en que los estudios iban tomando en ella muy poderoso impulso, y en que los primeros conventos iban sustituyendo a los humildes *loci* de los primeros Frailes; no pudo, pues, nunca forjarse la ilusión de que el destino de la Orden fuera multiplicar por el mundo, hasta el máximo número posible, los exactos imitadores de la vida de San Francisco. Lo que a la Orden le atrajo, aparte de la gratitud y amor jurados al santo fundador, fué, por el contrario, la consideración de su vitalidad pujante y de sus posibilidades de desarrollo. De inmediato se forjó el ideal de la vida de los Frailes Menores como un espíritu más que como una Regla; esta nueva comunidad, o como entonces se decía, esta religión, seguía una trayectoria de evolución muy semejante a la de la primitiva Iglesia. Muy lejos de ver en la invasión progresiva de la Orden por sabios y letrados la señal de una desviación del ideal primitivo, desde el principio había visto en ella la prueba de la santidad y del carácter providencial de la obra que San Francisco había fundado. De idéntica forma que la Iglesia de Cristo, la Orden de Frailes Menores no era fundación de sabios y poderosos, sino de humildes y sencillos; después, lo mismo que a la Iglesia, vinieron a ella los sabios y hábiles doctores ilustres; las obras de Dios, que no pueden menos de progresar, se distinguen precisamente en esto de las de los hombres, las cuales necesariamente han de ir a la ruina. El hecho mismo, pues, de la evolución de la Orden constituye para San Buenaventura el sello irrecusable por el que se reconocen las obras de Cristo ([74]).

([74]) "Ni te mueva el que los Frailes fuesen en su principio simples e iletrados, antes al contrario, esto debe confirmarte más en tu fe en la Orden. *Confieso ante Dios que esto es lo que me hizo amar más la vida* (en el sentido de Orden) *del bienaventurado Francisco;* el verla semejante en su principio y perfeccionamiento, al comienzo y perfeccionamiento de la Iglesia, la cual comenzó en sus principios por unos simples pescadores, y después progresó hasta los doctores muy sabios y esclarecidos; así también verás en la religión del bienaventurado Francisco, cómo demuestra Dios que no fué fundada por prudencia

De ahí que lejos de sentir escrúpulos sobre la legitimidad de los estudios, juzgara San Buenaventura que había ingresado en la Orden Franciscana en la época providencial de los Doctores, y podemos asegurar que a este respecto no había de tropezar nunca con serias dificultades. En realidad, el problema estaba ya resuelto; todos en la Orden reconocían la necesidad de fomentar los estudios teológicos. Difícil es aquí, como en todas las demás cosas, separar la personalidad de San Francisco del movimiento franciscano globalmente considerado, y nadie podrá gloriarse de describir con exactitud el estado de espíritu del fundador de la Orden en lo que respecta a la utilidad de la ciencia teológica. Es imposible encontrar en los textos que nos ha dejado ni una condenación de los estudios ni un aliento formal hacia su desarrollo ([75]). Es totalmente cierto que no soñaba en ellos ni para sí ni para sus primeros compañeros en los tiempos en que brotó en su espíritu la idea de la "vida" que había él de llevar y predicar. Se hace pasar por hombre simple e ignorante ([76]), y sin embargo sabía leer; hablaba, aunque incorrectamente, el provenzal, y comprendía, más por adivinación que por traducción, el latín de las Escrituras. Alegar que llegó a poseer abundantes conocimientos teológicos, por lo que se nos dice que sorprendía a los teólogos

de hombres, sino por Jesucristo; y porque las obras de Jesucristo no desfallecen, sino que prosperan, muéstrase que esta obra es divina por el hecho de que hasta los sabios no desdeñaron descender a la compañía de hombres sencillos." *Epistola de trib. quaest.*, n. 13, t. VIII, p. 336.

([75]) Véase sobre este tema H. Felder, o. f. m. cap., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13 Jahrunderts, Freiburg-i-Breisg.*, Herder, 1904. Traducción francesa de Eusebio de Bar-le-Duc, *Histoire des études dans l'Ordre de saint François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIII siècle*, París, 1908. Citamos siempre el texto alemán. Esta obra, tan preciosa para muchos, es muy tendenciosa en lo referente a la actitud de San Francisco. El Padre Felder se coloca en el punto de vista de la Orden, y atribuye a San Francisco las opiniones que debió tener para que el desarrollo de la Orden fuese posible. De su propio peso se cae que esto es razonar partiendo de lo que se quiere probar. Por lo demás, véase a este respecto P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, Lovaina, 1911 (*Les philosophes belges*, t. VI), p. 96, nota 1, y *Wissenschaft und Franziskanerorden, ihr Verhältnis im ersten Jahrzehnt des letzteren*, en "Kirchensgeschichliche abhandlungen", Breslau, t. IV, pp. 149-179.

([76]) "Y éramos sencillos y obedientes a todos", *Testamentum*, 4 (Analekten, p. 37). "Ignorante soy e idiota": *Epistola ad Capit. Generale*, 5 (Analekten, p. 61). Al interpretar *ydiota* por *laicus*, y por oposición a *clericus*, el Padre Felder (*op. cit.*, p. 62) olvida que *ydiota* no significa *laicus*, sino en cuanto que *laicus* significa a su vez *ignorans*. Podríase traducir por *ignare*. Cuando más tarde digan los Dominicos que: "pasaron por entre hombres idiotas, al pasar por los lugares de los Frailes Menores" (Salimbene, *Chronica*, pp. 252-253), no lo dirán seguramente con intención de agradarles.

con sus profundas interpretaciones de la Escritura, es invocar en pro de esta tesis un argumento que le da precisamente el golpe de gracia (77). En efecto, todos los compañeros de los primeros años de San Francisco insisten sobre la profundidad admirable con que interpretaba las Sagradas Escrituras, e insisten en esto no precisamente para hacernos ver lo grande de su ciencia, sino para probarnos que los santos no necesitan de la ciencia. Por lo demás, era doctrina admitida invocada ya por San Pedro Damiano que el acto de humildad por el que un alma renuncia a la ciencia merece a quien lo realiza un don de las Escrituras, la penetración extraordinaria del sentido íntimo de los libros sagrados, el cual compensa y aun sobrepasa el sacrificio realizado (78). Alegar que San Francisco predicaba y que quería que sus Frailes fuesen de pueblo en pueblo exhortando a todos a la penitencia, y concluir de ahí que no podía menos de admitir los estudios indispensables al predicador, es olvidar asimismo que un ignorante, bajo la inspiración de Dios, puede predicar mejor que un Doctor ilustre; que la exhortación concebida por San Fran-

(77) H. Felder atribuye a San Francisco *ein reiches theologisches Wisen* (*op. cit.*, p. 59).

(78) SAN PEDRO DAMIANO, *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, caps. IV-V; MIGNE, *P. L.*, t. 145, cols. 698-699. Es exactamente la interpretación que dan los *Actus* de la profundidad extraordinaria que alcanzaba la doctrina de San Francisco: "Cuando de nuevo se reunían, decíales el santo padre Francisco: «Hermanos míos muy queridos, dad gracias a Nuestro Señor Jesucristo, porque le plugo repartir los tesoros celestiales por boca de los sencillos, y aquel que abre la boca de los infantes y de los mudos, cuando a Él le place, hace sapientísimas y elocuentes las lenguas de los sencillos»" (*Actus B. Francisci*, XIV, 8, ed. P. Sabatier, p. 51). Cfr. igualmente XXX, 8, p. 106, y también: "Siendo el mismo Fray Juan (de Alvernia) hombre casi iletrado, sin embargo descifraba admirablemente cuestiones sutilísimas y altísimas sobre la Trinidad y otros misterios de la Escritura" (*Actus*, LIV, 45, p. 69). San Buenaventura aceptará expresamente esta concepción, y la introducirá en su mística. El don de la Sabiduría, superior al don de Entendimiento, y del que depende el éxtasis místico, es fuente de conocimiento especulativo, *pues los secretos de Dios reveláronse siempre a los amigos y familiares* (*III Sent.*, 34, 1, 2, 2, ad 2um; t. III, p. 748). Véase también el ejemplo de San Benito: "El alma del bienaventurado Benito fué ciertamente contemplativa, la cual vió todo el mundo en un rayo de sol. No había él estudiado mucho ni tenía libros..." (*Hexaem.*, XX, 7, t. V, p. 426.) San Buenaventura, que ignora que San Bernardo había hecho estudios muy avanzados en las letras, hasta tanto que llegó a vacilar entre la carrera de escribano y la vida religiosa (*Vita S. Bernardi, Alano scripta*, III, 8, al comienzo de las ediciones de San Bernardo), lo toma por un ignorante, cuyo talento literario débese a la ciencia de las Sagradas Escrituras: "Así el bienaventurado Bernardo tenía poca ciencia, pero, porque se aplicó mucho a la Escritura, habló con suma elocuencia" (*Hexaem.*, XIX, 8, t. V, p. 421). Cfr. *De S. Patre nostro Francisco*, Serm. II, 3, t. IX, pp. 581-582; *De Assumptione B. Virginis Mariae*, Serm. I, t. IX, p. 691.

cisco estaba al alcance de toda alma piadosa: *annuntiando vitia et virtutes, poenam et gloriam, cum brevitate sermonis, quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram* (79), y que, finalmente, aunque había previsto, realmente, cierta clase de predicación reservada a algunos Frailes especialmente escogidos, la predicación, sin embargo, que él prefiere, y a la que incita a todos los Frailes de su Orden, es la del ejemplo, precisamente por ser la más eficaz, por más que no requiera ninguna clase de ciencia (80). En realidad, si vamos a examinar las declaraciones de San Francisco sobre los estudios, comprobaremos que, en efecto, nunca ha condenado la ciencia en cuanto ciencia (81), pero que está muy lejos de desear que la ciencia se desarrolle en su Orden. No la considera como un mal absoluto, pero el buscarla lo juzga inútil y peligroso. Inútil, por cuanto se puede asegurar su salvación e inducir a los demás a salvarse, sin poseerla; peligrosa, por ser fuente inagotable de soberbia (82). Júzguese o no auténtica la famosa autorización otorgada a San Antonio de Padua para que enseñara teología (83), no es a pesar de todo suficiente para contrarrestar otras declaraciones indudablemente auténticas y varias veces reiteradas. Había recomendado a sus Frai-

(79) *Regula bullata* (Analekten, pp. 83-84) y *Regula prima (ibíd.*, pp. 18-19), "Del loor y exhortación que todos los Frailes pueden hacer", 21.

(80) "Mas todos los Frailes prediquen con obras y ejemplos." *Regula prima* (Analekten, p. 16). Era ya éste un tema favorito de San PEDRO DAMIANO: *De sancta simplicitate*" (cap. III; MIGNE, t. 145, col. 697. Cfr. los testimonios del *Speculum,* IV, 53, pp. 90-91; IV, 72, pp. 142-143 y p. 145: los méritos de los Frailes que no predican, dan a la predicación de los demás su eficacia, y San Francisco se complacía en repetirlo "muchísimas veces ante los ministros y demás religiosos, máxime en el Capítulo General".

(81) Esto es al menos lo que especifica el *Speculum,* IV, 69, pp. 133 ss.

(82) Con distintos matices, y exceptuado el Padre Felder, cuya posición es insostenible, están concordes los distintos historiadores de San Francisco en esta conclusión: P. SABATIER, *Vie de Saint François d'Assise,* París, 1894, cap. XVI (François n'a pas envisagé le problème d'ensemble mais il considère la science comme le pire ennemi de son Ordre); J. JOERGENSEN, *op. cit.,* pp. 344-353 (Méfiance de Saint François sans condamnation formelle des études); ZÖCKLER, art. *Franz von Assisi,* en "Haucks Realenzyklopädie für protestantische theologie und Kirche", VI, 3, p. 208; K. MÜLLER, *Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbruderschaften,* Freib.-i-Breisg., 1885 (Francisco resueltamente hostil a los estudios).

(83) Consideramos como evidente que la redacción no es de San Francisco; puede, sin embargo, haber dado éste la autorización, sin haberla él mismo escrito; pero los testimonios en pro de la autenticidad son tardíos, y la coincidencia de los Franciscanos de Quaracchi y Boehmer en ver aquí una obra apócrifa, es muy notable (Analekten, p. 72). Paul Sabatier la considera como una piadosa superchería. Por el contrario, JOERGENSEN *(op. cit.)* queda indeciso y H. Felder se indigna contra la decisión de los Franciscanos de Quaracchi *(op. cit.,* p. 137, nota 2).

les todos que ejercieran profesión honesta y como él mismo trabajaran con sus propias manos ([84]); prohibía a los iletrados que no sabían leer ni escribir se tomaran la molestia de aprenderlo ([85]); el mismo oficio de los clérigos le parecía fácilmente adaptable a las obligaciones de la pobreza más estricta, por cuanto se reducía a celebrar la misa y rogar por vivos y difuntos, según el rito de la Santa Iglesia Romana; y para el cumplimiento de este ministerio les concedía los libros necesarios, pero los restantes se los prohibía en absoluto; no es, pues, fácil de comprender cómo los Frailes hubieran podido estudiar la teología doctrinal con los solos recursos de un breviario y un salterio ([86]); finalmente, el hambre de ciencia ha sido en todo momento para San Francisco como prácticamente sinónimo de orgullo. En la *Regula Bullata*, la prohibición impuesta a los iletrados de aprender a leer sigue de inmediato a la exhortación a desconfiar de toda soberbia y cuidado de la tierra, y las palabras más duras que San Francisco ha pronunciado contra la ciencia van dirigidas a convencer a los Frailes *ut nemo superbiat, sed glorietur*

([84]) *Regula prima*, 7 (Analekten, pp. 7-8); *Testamentum*, 5 (*ibíd.*, p. 37). La redacción de la *Regula bullata*, la única obligatoria para los Frailes, es mucho menos precisa; cfr. 5, Analekten, p. 32. En tanto que el *Testamentum* dice: "Y yo con mis manos trabajaba y quiero trabajar. Y quiero que *todos mis Frailes* trabajen de trabajo honesto. Los que no saben aprendan...", la *Regula bullata* declara: "Aquellos a quienes el Señor dió gracia de trabajar, trabajen fiel y devotamente..." San Buenaventura no hubiera, pues, tenido derecho a imponer el trabajo manual a todos en virtud de la Regla. El texto de la *Regula prima* que autoriza a los Frailes a poseer los *ferramenta* necesarios a su profesión, declara abiertamente que se trata del trabajo manual; la lectura: *et officio*, p. 7, línea 20, admitida por Boehmer, y que no consta en el manuscrito de Asís, parece haber sido más tarde introducida para justificar a los teólogos. Por otra parte, San Francisco había previsto una orden a base de laicos como él mismo lo era; no legislaba para una Orden de clérigos y teólogos.

([85]) "Y no se cuiden los que no saben letras de aprenderlas, mas atiendan que sobre todas las cosas deben desear tener el espíritu del Señor y su santa operación", *Regula bullata*, 10 (Analekten, p. 34). Por lo tanto, es el espíritu de Dios quien ocupa el lugar de la ciencia. Cfr. anteriormente, p. 51. Véase igualmente *Epistola ad fideles*, 12 (Analekten, pp. 56-57).

([86]) "Por tanto, los Frailes, clérigos y legos, hagan el oficio divino y loores de Dios según deben. Los clérigos recen el oficio, y digan por los vivos y por los muertos lo que acostumbran decir los clérigos, y por los defectos y negligencias de los Frailes cada día digan *Miserere mei Deus*, con un *Pater noster*. Y puedan tener los libros necesarios para rezar su oficio. Y a los legos que saben leer el salterio, séales lícito tenerlo, y a los que no saben letras no sea lícito tener libros." *Regula prima*, 3 (Analekten, pp. 3-4). El texto de la *Regula bullata*, por tanto, el único obligatorio, en cambio, no es explícito, y autoriza a los clérigos a tener breviarios, sin prohibirles tener otros libros (*op. cit.*, 3, p. 31).

in cruce Domini (87). No es ya preciso acudir a los primeros discípulos del Santo para dejar sentado que siempre consideró a la ciencia como más peligrosa que útil, y que no anheló su adquisición ni para sí mismo ni para los Frailes que andando los tiempos habían de ingresar en su Orden (88).

Sin embargo, es evidente que no es lo mismo aplicar la regla redactada por San Francisco en una época en que la Orden contaba con sólo once Frailes, casi todos ellos iletrados (89), que aplicar la misma regla a muchos millares de clérigos. Y en esto está precisamente el drama íntimo de la vida de San Francisco: él mismo no lo había previsto. Celano nos dice que al ver cómo sus discípulos aumentaban tan considerablemente, decidióse el Santo a escribir para sí y para sus once Frailes, y para cuantos les habían de seguir, la Regla primera confirmada por Inocencio III. No bastó la experiencia de los años siguientes para desengañarlo, como lo demuestra su *Testamentum;* en él se nos muestra resignado, pero no convencido; cuando abandonó la dirección de la Orden, que ya rebasaba sus designios, el problema de los estudios estaba resuelto de una manera para él imprevista; su influencia personal, por profunda que fuese, había tenido que ceder ante la presión de los acontecimientos y la influencia del Cardenal Hugolino. Bajo el impulso dado por Elías

(87) *Regula bullata,* 10 (Analekten, p. 34, línea 21 ss.); *Verba admonitionis,* 5 (*ibíd.,* 43); este último texto hace observar que un demonio sabe muchas más cosas de las que nosotros podemos saber; ninguna demostración mejor de la inutilidad de la ciencia. También San Pedro Damiano lo había notado ya.

(88) Evitamos sistemáticamente interpretar las palabras de San Francisco por el testimonio del *Speculum* y de los *Actus,* que son una reacción intencionada contra el desarrollo de los estudios en la Orden; puédense, por el contrario, interpretar estos testimonios por las declaraciones de San Francisco; la concordancia entre estas dos fuentes y los escritos del santo, es clara. El *Speculum* insiste preferentemente en la incompatibilidad entre los estudios y la pobreza; cfr. II, 3-11, ed. P. Sabatier, pp. 7-29; IV, 41, pp. 73-74; IV, 71, p. 138; hallaráse ahí el episodio tan altamente significativo del capítulo de las Esteras en que San Francisco se indignó contra el mismo Cardenal Hugolino, portavoz de los *fratres sapientes et scientiati* (cap. 68, pp. 131-132; véase también IV, 69, pp. 133-134). Los *Actus B. Francisci* insisten con preferencia sobre la inutilidad de la ciencia; y por lo demás parecen dar más aspereza a la discusión; consúltese, sin embargo, además de los pasajes anteriormente citados, el relato sobre Pedro de Stacia, que había abierto un *Studium* en Bolonia, aunque bajo la protección de Hugolino (cap. 61, pp. 183-184). La leyenda de la maldición no retirada, tiene algo de excesivo que no concuerda con lo que de San Francisco sabemos (*Epistola ad quemdam ministrum,* Analekten, p. 28), y denuncia la influencia de los Espirituales intransigentes, que por lo demás déjase también traslucir ya desde los primeros capítulos (XXV, 12-3, p. 85).

(89) "Escribe la Regla cuando sólo tenía once religiosos", T. DE CELANO, *Legenda prima,* ed. P. Eduardus Alenconiensis, Roma, 1906, cap. XIII, pp. 93 ss.

de Cortona, que en esto era sólo un instrumento de la curia romana, y sobre todo del futuro Gregorio IX, los estudios teológicos se desarrollaron con rapidez (90), y el mismo Hugolino en este asunto proseguía la política universitaria inaugurada por Inocencio III y continuada por Honorio III. Pero, además, otras causas bien diversas secundaban también esta tendencia. El creciente predominio del elemento clerical sobre el laical dentro de la misma Orden (91) acabó por provocar una coalición de todos los clérigos y letrados contra los iletrados o legos, cuya primera víctima fué el mismo Elías de Cortona. Este hombre enigmático había querido promover simultáneamente los clérigos a los estudios, y los legos a las dignidades de la Orden. Excitó con esto la unanimidad de los clérigos en contra suya, tanto que desde la época de su deposición no hubo religioso, ni aun de los espirituales, que considerara los estudios como malos en sí mismos (92); juzgábase condenable su abuso; pero los clérigos, necesariamente teólogos, no se resignaban a abandonar una ciencia que justificaba su preeminencia sobre los elementos iletrados de la Orden. Invocábase para justificar estos estudios que era preciso instruirse para predicar en forma más digna que los miembros de las sectas heréticas; que era menester que los Franciscanos no se mostraran inferiores a los Dominicos, tan ufanos de su saber; que entrambas órdenes de consuno debían hacer frente a las sectas de ignorantes que robaban las limosnas debidas a los verdaderos religiosos, sin poder en cambio predicarles ni celebrarles misas como recompensa (93). De la combinación de todas estas influencias brotó definitivamente la Orden sabia que San Francisco

(90) Elías era un Fraile lego, pero instruído: "Hombre muy famoso en sabiduría humana" (*Catal. XV Gener.*, SALIMBENE, *op. cit.*, p. 659). Es él, declara Salimbene, quien ha desarrollado los estudios: "Pues sólo esto tuvo de bueno Fray Elías, que elevó la Orden de Frailes Menores al estudio de la Teología (*Chronica*, p. 104). Su sucesor, Crescencio de Jesi, lo imitó en su "insaciable anhelo del saber". ÁNGEL DE CLARENO en EHRLE, "Archiv.", II, pp. 256-257.

(91) Véase sobre este punto y sobre la influencia de la Curia Romana, H. FELDER, *op. cit.*, pp. 106 ss. Quizás hubiera sido aquel lugar mejor, solamente para destacar más la actitud personal de Gregorio IX, que fué bien considerable.

(92) UBERTINO DE CASALE, en EHRLE, *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, "Archiv. f. L. u. Kirch.", III, p. 157.

(93) SALIMBENE, *Chronica*, pp. 279-280, 285, 287-288, reprocha a sus adversarios de ser iletrados e idiotas, "y por lo mismo no pueden ni predicar ni celebrar misas...", p. 285. El epíteto de que San Francisco se gloriaba se ha convertido, pues, en injurioso en boca de este Franciscano. Sobre la rivalidad entre las dos Órdenes, véase anteriormente, p. 32. Cfr. también: "También notó particularmente el abad Joaquín, al hablar de Esaú y Jacob, aquello de que la orden prefigurada en Esaú, se acercaría a las hijas de Eth, esto es, a las ciencias

no había buscado, pero cuyo admirable desarrollo había determinado a San Buenaventura a vestir el hábito franciscano.

Ya desde la carta, tan firme y llena de autoridad, que después de su elección al generalato dirigió a los ministros provinciales, demostraba San Buenaventura que no quería rebajar en nada el alto ideal de su predecesor. La norma de conducta que desde el principio se señaló fué la de exigir la observancia estricta de la *Regula Bullata*, y sólo de ella, sin añadirle nada, pero sin quitarle nada tampoco; éste sería el programa de toda su vida (94). Hay en esto una actitud legalmente irreprochable, por cuanto sólo la regla oficialmente aprobada obligaba en conciencia a los Frailes de la Orden. Y no sólo fué la actitud más prudente, sino la única que se podía adoptar. No había sin embargo de suscitar por eso menor número de dificultades. Nada más legítimo que partir siempre, como San Buenaventura, del texto de la *Regula Bullata;* incluso nada más natural que interpretarla, ya que si la *Regula prima* y el *Testamentum* podían ser observados *sine glosa*, la *Regula Bullata*, por su imprecisión intencionada, necesitaba por sí del comentario; y nada más razonable, finalmente, que al glosar esta Regla redactada por el mismo Cardenal Hugolino, hacerlo de conformidad con las interpretaciones que él mismo, siendo Papa, había dado de la misma Regla.

Hemos de reconocer que San Buenaventura se halla en posición

seculares, como la de Aristóteles y otros filósofos. Ésta es la Orden de los Frailes Predicadores, prefigurados en el cuervo, no en cuanto a la negrura del pecado, sino a la del hábito. *Jacob empero, varón quieto, habitaba en tiendas (Gén.*, 25, 27). Ésta fué la Orden de los Frailes Menores, la cual desde los principios de su aparición en el mundo, entregóse a la oración y devoción de la contemplación" (SALIMBENE, *Chronica*, pp. 20-21). Finalmente Salimbene acusa a los Dominicos de haber hecho canonizar a Santo Domingo por envidia para con los Franciscanos, cuyo fundador lo había sido ya: "Y es cierto que Santo Domingo permaneció doce años oculto en la tierra, ni hubo mención alguna de su santidad... Éste, pues (el Obispo Mutinense), como amigo de los Predicadores que era, incitólos diciendo: «Por cuanto los Frailes Menores tienen un santo, haced vosotros por tener otro, aunque hayáis de fabricarlo de paja»" *(Chronica*, p. 72). El campeón popular de la Orden Franciscana es Fray Detesalve, de Florencia, cuyas hazañas contra los Dominicos no deslucirían en Gargantúa *(ibíd.)*. Estas pequeñas envidias particulares no deben, sin embargo, hacer olvidar la profunda fraternidad existente entre ambas Órdenes, nacidas para una común empresa, y de la que tantos testimonios se podrían citar.

(94) "Aunque no sea, pues, mi intento, ligaros con nuevos lazos, por imposición de mi conciencia me veo en la precisión de entregarme totalmente a la extirpación de los antedichos abusos, hasta que... veamos con perspicacia la verdad, cumplamos la promesa y guardemos con todo esfuerzo la pureza de de la Regla que hemos prometido, sin cuya observancia no podremos salvarnos", *Epistola I*, t. VIII, p. 469.

inmejorable cuando se pregunta dónde se podría hallar mejor intérprete de la Regla que el propio jefe supremo de la Iglesia, que, además de serlo, resulta ser el mismo colaborador directo de San Francisco. Existían, sin embargo, en la memoria de muchos Frailes sobrados recuerdos, y demasiado vivos todavía, como para que no se viera clara, como la luz del medio día, la distancia que separaba a esta Regla oficial y su interpretación, de las intenciones primitivas de San Francisco. De ahí el gran número de "cuestiones" presentadas a San Buenaventura y la cantidad de "determinaciones", en las que, puesto en la necesidad de resolver un problema insoluble, su jurisprudencia llega a los límites extremos de la sutileza.

Consideremos, por ejemplo, el problema de la instrucción de los legos. En principio, la prohibición impuesta por San Francisco a los legos ignorantes debía mantenerse; pero San Buenaventura trata de interpretar el "espíritu" de esta prohibición de manera que resulte nula. ¿Cuál, en efecto, pudo ser la intención de San Francisco al prohibir a los legos aprender a leer y escribir? Indudablemente apartarlos de la vana curiosidad. Si, pues, en lugar de ser ellos quienes busquen instruirse, son los Superiores quienes se lo ordenan, no solamente no contravienen a la Regla instruyéndose, sino que estarán firmemente obligados a hacerlo, so pena de atenerse a la sola letra de la Regla, ignorando totalmente su espíritu ([95]).

La cuestión del trabajo manual, tan debatida, se había resuelto en sentido favorable a los clérigos, antes de que la precedente lo fuese en sentido favorable a los legos. No cabe duda de que San Francisco no había querido nunca hacer del trabajo manual un deber para los sacerdotes, y menos aún constituirlo en su ocupación habitual. Por el contrario, Tomás de Celano nos atestigua que los eximía de él. Por lo demás, es claro que la *Regula Bullata* en esta materia sólo había guardado de la redacción primitiva lo necesario para engendrar un equívoco. Al imponer que los Frailes que han recibido la gracia de Dios de trabajar, trabajen de trabajo honesto, sin especificar que se trata del trabajo manual, los redactores de la segunda Regla habían igualado toda clase de trabajos. La palabra misma *laborare* induce a pensar simplemente en el trabajo manual, y así es como San Buenaventura la entiende en su comentario; sin embargo, tomadas las cosas en todo su rigor, solamente podía imponerse en vir-

([95]) "Con esta palabra coarta la curiosidad, pero no supone el que los mismos *(layci)* no estén obligados a aprender letras si les fuere mandado", *Exposit. sup. Reg. fr. Min.*, cap. X, t. VIII, p. 433). Hay en esto una mayor amplitud palpable, aun con respecto a las *Constitutiones Narbonenses*, rubr. VI, t. VIII, p. 456.

tud de la Regla que todos trabajen fiel y devotamente. Así lo habían interpretado los Capítulos Generales ([96]); y San Buenaventura, consultado personalmente sobre la materia, no sólo confirmó esta interpretación, sino que aun la amplió. A su juicio, la expresión misma de la Regla "aquellos a quienes el Señor dió la gracia de trabajar" demostraba bien a las claras que el trabajo manual no podía ser ni precepto ni siquiera consejo, ya que todo se subordina en principio a la presencia o ausencia de esta "gracia de trabajar" tan particular, que supone aptitud física, conocimiento práctico de un oficio, y finalmente gusto por el trabajo manual. Además, puesto que la Regla manda trabajar fiel y devotamente, se ve que más insiste en la manera como se ha de trabajar que en la necesidad misma del trabajo. Quiere decir: trabajad de manera que no perdáis el espíritu de la devoción, si tenéis la gracia del trabajo manual; como podría decir: llorad, pero hacedlo de manera que no perdáis la vista, si tenéis el don de lágrimas. En uno y otro caso no creo que fuera mayor la obligación de trabajar que la de llorar ([97]).

Por lo mismo que la elección del trabajo queda libre, y que la Regla insiste en que deben salvaguardarse ante todo los derechos de la devoción, tiene San Buenaventura el campo libre para ampliar aún la interpretación de la letra. De conformidad con sus inclinaciones personales más íntimas, no solamente no va a colocar al trabajo manual en situación de caso excepcional, sino que va a colocarlo en su verdadero lugar en el orden de los valores espirituales, es decir, en el último lugar. Sin género alguno de vacilación afirma reiteradamente la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa: *activa debet deservire contemplativae*. Por lo demás, el mismo San Francisco no parecía haber dado demasiada importancia al trabajo manual, excepto para huir de la ociosidad, por cuanto él, perfecto observador de la Regla, nunca había trabajado lo suficiente para ganar doce monedas o su valor correspondiente; era clara, pues, su intención de incitar a los

([96]) *Const. Narbon.*, rubr. VI, p. 455. Véase el testimonio de CELANO, *Legenda II*, cap. CXXII, ed. cit., p. 291. En este texto se apoya JOERGENSEN (*op. cit.*, p. 344), confirmado por *Testamentum*, 3 (Analekten, p. 36), para sostener que San Francisco no era radicalmente opuesto a los estudios; empero, si bien el texto dice que él reverenciaba a los teólogos, no dice, sin embargo, que pensase nunca en fundar una Orden de teólogos. Muy otra es su manera de expresarse cuando se trata de recibirlos en la Orden: "Dijo en cierta ocasión a un clérigo de dignidad que al entrar en la Religión debía resignar hasta la propia ciencia, para que, expropiado con tal resignación, pudiese ofrecerse desnudo en brazos del Crucificado", CELANO, IIª, 146, art. 194, p. 315. Cfr. cap. 147, art. 195, pp. 315-316.

([97]) Cfr. *Quaest. disp. de perf. evang.*, II, 3, concl., t. V, pp. 160 ss. Cfr. también *loc. cit.*, ad 16, p. 165.

Frailes preferentemente a la oración y a no dejarse arrastrar por el deseo de ganancias [98]. Y no es que vacilara San Buenaventura sobre la necesidad del trabajo, no. Al asumir la dirección de la Orden, había inmediatamente señalado como una de las causas de la decadencia a la ociosidad, sentina de todos los vicios, e indicado lo que hay de literalmente monstruoso en la pereza, estado indigno, colocado entre la vida contemplativa y la activa: *monstruosum quemdam statum inter contemplativam et activam.* Pero tampoco le cabían vacilaciones sobre la eminente dignidad de la vida contemplativa. Creía que San Francisco, al prescribir el trabajo, había perseguido un triple fin: excluir la ociosidad, fomentar la devoción y asegurar la existencia material del trabajador. Lógicamente podía, pues, deducir de la Regla misma la superioridad absoluta de la contemplación sobre la vida de acción. El trabajo manual sirve para excluir la ociosidad corporal, pero no arranca la del alma, cosa que se hace evidente recordando la mala costumbre de los obreros de proferir de continuo palabras indecorosas y vergonzosas durante su trabajo. El estudio de la Sabiduría, por el contrario, ocupa tanto el corazón como el cuerpo, lo que lo hace superior al trabajo manual. Por lo demás, es claro que la obra de la sabiduría alimenta la devoción más que la obra de las manos; cierto es también que ningún trabajo es más digno de remuneración que la predicación, y que no hay precio justo para satisfacer por ella, porque si un trabajo mecánico puede ser pagado al debido precio, nadie puede ser retribuído en bienes materiales lo suficientemente por los bienes espirituales que con sus servicios ha prestado. En una palabra, vale mucho más el trabajo intelectual que el corporal; por eso el Señor, poniendo al abrigo de todo reproche en esta materia a los doctores, tomó para sí lo más a propósito para el predicador y no se dedicó al trabajo de sus manos [99].

(98) "Él, empero (San Francisco), de trabajo manual muy poco hacía, sino para apartar el ocio, pues a pesar de ser el más perfecto observador de la Regla, no creo que llegara nunca a ganar con el trabajo de sus manos doce monedas o su equivalente" *(Epist. de trib. quaest.*, 9, t. VIII, p. 344). Añade además que los amantes del trabajo manual siempre encontrarán en la Orden en qué ocuparse: cocinar, cuidar enfermos, fregar, "y trabajar en todos los ejercicios de humildad, que son para los Frailes más dulces que muchos oficios de dignidad".

(99) "El trabajo de la ciencia es sencillamente mejor que el trabajo corporal, por más que a las veces pueda ser necesario al predicador el trabajo asalariado. El Señor, pues, eligiendo lo que es sencillamente mejor para el predicador no trabajó por salario, para que los doctores que no trabajan, no se sintieran argüídos, o tal trabajo les impidiese el estudio de la palabra de Dios", *Expos. Reg. f. M.*, cap. V, t. VIII, p. 420; *Apolog. paup.*, cap. XII, 17, t. VIII, pp. 321-322; *De perfect. ev.*, II, 3, t. V, p. 160.

Finalmente, San Buenaventura opinaba que la obligación de estudiar la teología estaba por lo menos implícitamente prescrita por la Regla de los Frailes Menores (100), y que, por consiguiente, era intención de San Francisco imponerla imperativamente a los sacerdotes de la Orden. Es claro, en efecto, que San Francisco consideraba la predicación como un oficio esencial del Fraile Menor; por consiguiente, siguiendo una interpretación que había muy pronto de ser confirmada por la Santa Sede, concluía San Buenaventura que San Francisco no pudo querer la predicación sin querer los estudios que adaptarían a los Frailes para la predicación (101).

Aprovechábase con inquieta sutilidad hasta de las mismas faltas de latín de la Regla franciscana para descubrir en ella intenciones favorables al desarrollo de los estudios. Si se trata de la predicación *quam fratres faciunt*, es que la Regla quiere y exige de los predicadores que sepan hacer un sermón y disponerlo suficientemente: *sermonem facere et sufficienter disponere* (102). Fácil es de comprender que con este método de exégesis, San Buenaventura no hubo de esforzarse mucho para demostrar que la prescripción de pronunciar tan sólo palabras castas y examinadas para servicio y edificación del pueblo: *casta et examinata, ad utilitatem et aedificationem populi*, encerraba en resumen una verdadera suma del arte del predicador, concluyendo de ahí que el deseo de San Francisco había sido ver a sus Frailes entregarse a los estudios, y que los mismos Dominicos no tenían más derecho que los Franciscanos al título de Predicadores (103). No hay por qué detenerse a demostrar que la argumentación de San Buenaventura no es del todo aventurada. San Francisco no podía pretender que los sacerdotes permanecieran iletrados. No podían predicar sin ser capaces de leer la Sagrada Escritura y sin conocer las interpretaciones que la Iglesia le da. Pero no parece que creyera necesario ha-

(100) Preséntalo incluso como explícitamente impuesto por San Francisco a los Frailes (*Hexaem.*, XXII, 21, t. V, p. 440; *Legenda S. Francisci*, cap. 11). La nota 7 (t. V, p. 440) remite, entre los opúsculos de San Francisco, al *Colloquium*, 15.

(101) "... San Francisco, por cuanto quería que sus Frailes se ejercitaran en la predicación y el estudio...", *Expos. sup. Reg.*, cap. III, 2, t. VIII, p. 406.

(102) *Op. cit.*, IX, 11, t. VIII, p. 430.

(103) "Patentízase de lo dicho que pertenece a los Frailes por intención de San Francisco estudiar, porque sin el estudio no pueden examinar las palabras debidamente" (*op. cit.*, IX, 13, t. VIII, p. 430). "Clama la Regla imponiendo expresamente a los Frailes la autoridad y el oficio de predicar, cosa que no creo se halle en ninguna otra Regla. Si, pues, no han de predicar fábulas, sino la palabra divina, y ésta no pueden aprenderla sino leyendo, ni leer sin tener libros: es evidentísimo, pues, que es de perfección de la Regla tener libros, como lo es el predicar", *Ep. de tr. quaest.*, 6, t. VIII, p. 332. *Determinat. quaest. c. Re. fr. min.*, I, pról., t. VIII, p. 337.

ber escrito cuatro grandes volúmenes de *Comentarios al libro de las Sentencias* para ser un buen predicador franciscano. Al indicar él mismo el tema simplísimo de estas predicaciones: *annuntiando eis vitia et virtutes, poenam et gloriam cum brevitate sermonis*, indicaciones éstas que San Buenaventura pasa de largo en su comentario, San Francisco parece indicar que le bastan sacerdotes instruídos, sin llegar a sabios. Entre lo necesario para predicar brevemente la virtud y los novísimos, y la ciencia del doctor en teología de la Universidad de París, la distancia era considerable; y San Buenaventura no se detiene a demostrar que San Francisco hubiera querido en ningún momento que su Orden la salvara ([104]). Es, pues, más bien una cuestión de medida. Aducir que San Francisco amaba el estudio de la Sagrada Escritura, y que hallando cierto día un Nuevo Testamento distribuyó sus hojas entre un grupo de Frailes para que todos pudiesen tenerlo a la vez por entero, y que tenía gran reverencia por los clérigos que recibía dentro de la Orden, y que al momento de morir recomendó encarecidamente a los suyos la más profunda veneración por los Doctores que enseñan las Sagradas Escrituras ([105]), todo esto es muy cierto, pero servirá para demostrar que San Francisco comprendía el lugar preeminente que los Doctores ocupan en la Iglesia, no para probar que hubiera deseado verlos entrar en la Orden, y mucho menos aún que llegara a considerar su Orden como destinada a formarlos.

Siguiendo más adelante, diremos que San Buenaventura no sólo ha tomado definitivamente la resolución de dejar que los estudios prosigan su desarrollo, sino que encuentra difícil establecer un término o límite a este mismo desarrollo. Las Constituciones de la Orden encierran una censura de la producción filosófica y de la enseñanza; exigen que los intelectuales franciscanos sean pacíficos, enemigos de toda discusión libres de todo espíritu agresivo; prohiben la divulgación de toda nueva obra fuera de la Orden sin el previo examen del Ministro General o Provincial y de los definidores; prohiben asimismo la enseñanza de opiniones particulares contrarias a la fe y costumbres, o simplemente contrarias a la doctrina común de los maestros de la Orden ([106]); pero ninguna disposición precisa reglamenta el objeto, orden y extensión de los estudios.

([104]) No comenta San Buenaventura de todo este pasaje sino las palabras *cum brevitate sermonis*, y esto le sirve para introducir algunas distinciones con objeto de dejar sentado que en algunos casos, a pesar de la Regla, se podrá hablar más largamente.

([105]) *Ep. de tr. quaest.*, 10, t. VIII, p. 334.

([106]) *Const. Narbon.*, rubr. VI, t. VIII, p. 456.

Las distintas casas franciscanas de estudios se conformaban con las costumbres de enseñanza de las Universidades, a cuya sombra habían sido fundadas, especialmente las de París y Oxford. El mismo San Buenaventura se sentía incapaz de imponer o proscribir *a priori* determinadas investigaciones filosóficas. Sin duda, de atenernos a las disposiciones de la Regla, los estudios franciscanos debían ser necesarios y suficientes para fundamentar sólidamente la doctrina sobre las verdades necesarias, defenderlas contra las calumnias de los infieles y formar buenos predicadores ([107]); empero, ¿dónde colocar los límites que restrinjan el ulterior desarrollo? ¿Cómo señalar el término de lo necesario? Es ciertamente condenable la vana curiosidad; disgusta a San Buenaventura, a los buenos Frailes, a Dios y a sus ángeles. No se trata tampoco de defender a los que pierden el tiempo entregándose al estudio de libros inútiles, costumbre detestable que será preciso desarraigar totalmente. Pero ¿hasta dónde se extiende lo inútil? ¿Podrá alguna vez decirse que un libro sea inútil? Y el que con la mejor voluntad quiere estudiar en libros solamente útiles, ¿estará seguro de no equivocarse nunca al apreciarlos? ¡Cuán difícil se hace recolectar sólo el grano sin llevarse algo de paja! Ni aun las mismas palabras divinas se separan fácilmente de las humanas. Dejemos, pues, a los Frailes en libertad de utilizar todo. La inspiración de la devoción hará que sepan discernir la paja de la palabrería, del grano de la verdad. Quizás aquel a quien nosotros censuramos como culpable de vana curiosidad sólo es empujado por un impetuoso amor al estudio. Aquel mismo que por amor a la verdad, y para mejor conocerla y defenderla, estudiara las doctrinas de los herejes, no podría ser tachado ni de hereje ni de curioso, sino que obraría como perfecto católico.

Quien solicitara de la filosofía los medios para mejor fundamentar su fe, no estaría solo, que bien ilustres predecesores cuenta; muchas son, en efecto, las cuestiones de fe que no pueden darse por resueltas sin recurrir a las doctrinas de los filósofos: *multae sunt quaestiones fidei, quae sine his non possunt terminari.* Y si en esta materia se quisiera fundar en principios demasiado estrictos, correríamos el peligro rayano en impiedad de acusar a los mismos Santos de vana curiosidad. Nadie ha descrito, por ejemplo, la naturaleza del tiempo y de la materia, el desarrollo de las formas, la multiplicación de los seres y la naturaleza de la creación, mejor que San Agustín. Apenas encontraremos nada en los filósofos que no se encuentre en sus obras; ¿qué razón, pues, puede invocarse para no imitar a tal modelo, o

([107]) *Determ. quaest.*, I, 3, t. VIII, p. 339.

por qué extrañarse de que los Frailes Menores prosigan conquistando la ciencia después de su ingreso en la Orden? ([108]). Y por este estilo, progresivamente, llega San Buenaventura a dar derecho de ciudadanía en los conventos de la Orden a la teología y filosofía. Entre los hijos de San Francisco, la era de los Doctores ha sucedido a la era de los *ydiotae*.

Otro problema en que interesa conocer la opinión de San Buenaventura a quien pretenda determinar con exactitud la orientación de su doctrina, es el problema de la pobreza. También en este punto había visto el propio San Francisco que su ideal se deformaba a sus propios ojos; y nos consta que ningún sacrificio le fué tan doloroso ([109]). En la *Regula prima* se imponía con todo su rigor el principio de la pobreza absoluta, y San Francisco había en ella insertado unas palabras del Evangelio *(Luc.* IX, 3) que en su propia vida habían ejercido influencia decisiva: cuando fuereis de camino, no habéis de llevar nada con vosotros: *neque sacculum, neque peram, neque panem, neque pecuniam, neque virgam.* Pero, y no sin estupor grande de parte de San Francisco, el Cardenal Hugolino nunca toleró que tales palabras del Evangelio fueran incluídas en la Regla definitiva. La *Regula Bullata* se contentaba con recomendaciones mucho más generales, con citar las palabras mucho más imprecisas de la primera Epístola de San Pedro: sed como peregrinos y extranjeros: *tanquam peregrini et advenae* ([110]). Su anhelo primitivo no parece sin embargo que hubiera jamás variado, pues si bien se ha visto en la precisión de ceder en la redacción del texto mismo de la Regla, esto no obstante nunca ha cambiado de parecer sobre el principio de la más absoluta pobreza, ni sobre su corolario natural: el principio de la mendicidad.

Como nada poseían, los Frailes se veían en la precisión de trabajar para ganarse el sustento, o buscarlo por medio de la limosna, con santa confianza y sin el más mínimo rubor, ya que el mismo Señor se hizo pobre en este mundo por el amor de Dios. En el texto mismo de las dos Reglas aparecen ya dos ideas distintas a este respecto, cuyas ulteriores combinaciones engendrarán en el futuro una teoría de la

([108]) *Ep. de tr. quaest.*, 12, t. VIII, pp. 335-336. Notemos de paso cuán inverosímil es que Rogerio Bacon sea el destinatario de esta carta, como se ha querido suponer. No tuvo él seguramente escrúpulos sobre la utilidad de los estudios.

([109]) J. JOERGENSEN, *op. cit.*, pp. 377-378.

([110]) *Regula prima* (Analekten, p. 13); *Regula bullata*, 6 *(ibid.*, p. 32); *Petri Epist.*, 1, 2, 11. Sobre la parte que en la redacción de la Regla tuvieron Hugolino y Elías de Cortona, véase JOERGENSEN, *op. cit.*, pp. 371-374. Nótese, sin embargo, a este respecto, que el *Testamentum*, 7 (Analekten, p. 38) vuelve simplemente a la *Regula bullata.*

mendicidad asaz compleja. En principio sólo debe acudirse a la limosna cuando el trabajo no satisface las necesidades de la vida: *et cum necesse fuerit vadant pro elemosinis;* pero, por otra parte, el pobre tiene derecho a la limosna a título de herencia: es la herencia que le ha legado el pobre ideal, Jesucristo; y si alguien se niega a darla, la vergüenza y el sonrojo serán para aquel que la niega, no para quien recibe la repulsa. Es más, el que solicita la limosna hace un bien a quien ha de darla, por cuanto le ofrece oportuna ocasión de cambiar los bienes materiales por méritos inmortales e imperecederos ([111]).

En este punto esencial, lo mismo que en lo que a los estudios se refiere, San Buenaventura se encuentra en situación difícil, entre el respeto debido al ideal primitivo de San Francisco y las condiciones de facto que le impone el desarrollo extraordinario de la Orden franciscana. Ni duda cabe que salvó cuanto pudo salvarse del espíritu de pobreza por el cual San Francisco había tan apasionada y obstinadamente luchado. El mismo Pedro Juan Olivi nos declara que sus intenciones fueron por lo menos puras, y que si San Buenaventura no practicó la perfecta pobreza, por lo menos la predicó y mantuvo expresamente su principio: *fuit enim interius optimi et piissimi affectus et in doctrinae verbo praedicans ea quae sunt perfectae paupertatis* ([112]). De hecho sabemos que San Buenaventura debió sostener el derecho a la pobreza voluntaria contra los ataques de los seculares, y que lo hizo con extrema energía. El ideal de perfección cristiana representado por la vida de completo despojo de los frailes mendicantes, le parece conservar un valor absoluto frente a la moral del justo medio que defienden los seguidores de Aristóteles y de su filosofía pagana. Si el mundo y sus bienes son en sí superfluidad y vanidad, poseer algo, aun lo menos posible, siempre será poseer demasiado. La doctrina de San Buenaventura nunca ha vacilado en este principio, centro de toda la controversia ([113]). Y si en el principio

([111]) *Regula prima,* 9 (Analekten, p. 10); *Regula bullata,* 6 (*ibíd.,* p. 32). *Testamentum,* 5, confirma la Regla. "Y cuando no nos fuere dado el precio de nuestro trabajo, recurramos a la mesa del Señor pidiendo la limosna de puerta en puerta" (Analekten, pp. 37-38). Nótese que el *Testamentum* alude a la primera *Vida* de San Francisco como a un ideal ya relegado al olvido.

([112]) EHRLE, *op. cit.,* "Archiv...", III, 516, y *Opera Omnia S. Bonav.,* t. X, p. 50. Véase además *De Patre nostro Francisco,* Serm. IV, 2, t. IX, p. 587: "Las Llagas son la Bula puesta por el mismo Dios sobre la Regla de la pobreza." Cfr. *op. cit.,* Serm. V, p. 593.

([113]) Entre los argumentos que aduce encuéntrase éste, al que no falta gracia: "Y lo que dicen que los extremadamente pobres no guardan el medio, es semejante a lo que decía cierto médico de Federico, el cual decía que quien se abstenía de toda mujer no era virtuoso ni guardaba el medio. Y de esto se

de la pobreza no transige en absoluto, tampoco cede nada en punto a la legitimidad de la mendicidad: ésta es, a su juicio, la fuente normal de subsistencia de los Frailes Menores; pero insiste sobre todo en el derecho del mendigo a la limosna, máxime cuando esta limosna aparente no es sino la legítima recompensa por un trabajo. No es que haya olvidado en absoluto que sólo Cristo basta para legitimar la mendicidad: *ipse enim Dominus mendicus fuit*, ni que renuncie a la parte de herencia a que todos los pobres tienen derecho: *Omnia bona Ecclesiae Christi et omnes superfluitates divitum sunt una res publica pauperum* (114). Lo que ocurre es que preferentemente desarrolla el pensamiento de que el fraile a quien se da el alimento es más bien un obrero a quien se paga el debido salario, que no un desgraciado en cuyo auxilio se acude. Sabemos ya cómo a su juicio el trabajador intelectual lo merece, y mucho más que el obrero manual. Es más, para él sería falta grave apartar a uno del estudio de la Sabiduría para dedicarlo al trabajo manual. Agrádale también repetir que los trabajos del espíritu son de una tal dificultad, que no toleran división en el hombre: lo reclaman todo entero (115). Entonces, ¿cómo se va a pretender que quien se entrega a las siete obras de la Sabiduría pueda todavía encontrar tiempo para dedicarse al trabajo manual, y de esta suerte ganarse el sustento de su vida? Lee, medita, ora, contempla, escucha, reflexiona y predica; claro es que tales trabajos bien pueden por lo menos equivaler al trabajo manual (116). Luego si esto es así, no solamente tienen los ricos el deber de misericordia para con los Frailes, sino que éstos tienen derecho de justicia respecto de los ricos. Pobres voluntarios que a las veces han renunciado a pingües riquezas para mejor imitar a Jesucristo, que trabajan en las obras más dignas, que predican las verdades divinas, y todavía se obligan a pedir su alimento de puerta en puerta, no son pobres ordinarios, evidentemente. Son hombres a quienes asiste un derecho, pero

sigue que si conocer toda mujer y no conocer ninguna son extremos, luego conocer la mitad de todas las mujeres es el medio" (*Hexaem.*, V, 5, t. V, p. 355). Este médico no era indigno de su imperial cliente: "De cómo el Emperador Federico fué Epicuro", SALIMBENE, *op. cit.*, p. 351, y MATEO DE ACQUASPARTA, *Quaest.*, *disp. de fide et de cognitione*, III, ad Resp., ed. Quaracchi, 1903, pp. 82-83.

(114) *Exposit. sup. Reg. fr. Min.*, VI, 22 y 23, t. VIII, pp. 423-424.

(115) "... por la dificultad del estudio espiritual, que exige al hombre totalmente...", *Apolog paup.*, cap. XII, 17, t. V, p. 321; *In Hexaem.*, XX, 30, t. V, p. 430.

(116) "Y porque la dificultad de este estudio requiere a todo el hombre... De donde palmariamente consta que el estudio de la sabiduría, con la vigilancia de la predicación, compensa plenamente al trabajo manual." *Apolog. paup.*, cap. XII, 13, t. VIII, p. 320.

que por amor de Dios no lo ejercitan. Se obligan a mendigar lo que con su trabajo ganan, comen para predicar, no predican para comer; no hay, por tanto, estado más santo que el suyo ([117]).

Pero al pasar de un pequeño grupo de individuos, cuyas necesidades se reducían a modestos vestidos y un poco de alimento, a grandes comunidades organizadas con la mira de dedicarse a la predicación más elevada y a los estudios, la práctica de la mendicidad necesariamente había de cambiar de aspecto. San Francisco y sus compañeros habían seguramente de correr el riesgo de dormir en perfecto ayuno a las veces, y las divertidas anécdotas de Jordán de Giano indican que los pobres de Cristo vivían en Alemania y Hungría expuestos a muchas y tristes peripecias ([118]). Pero incidentes de este género, cuando se producían en los tiempos primeros de la Orden, sólo afectaban a un pequeño número de individuos, y no podían provocar un desorden general. No ocurría lo mismo en tiempos de San Buenaventura. Alimentar por la limosna a varios cientos de Frailes reunidos en un mismo convento, era problema de solución harto dificultosa. Había ante todo que pedir más, porque a mayor número de bocas, mayor número de necesidades. Había que cuidarse de pedir las cosas a su debido tiempo, es decir, en tiempo de abundancia de cada una, y guardar provisiones para los días de carestía de las mismas: todo mendigo sabe que ningún momento es más oportuno para solicitar

([117]) De ahí distingue San Buenaventura los mendigos de Cristo, por una parte, de los prelados que tienen derecho a ser pagados, "en los que la recepción de la paga justa, no es mendicidad, sino derecho" y, por otra parte, de los innumerables mendigos que sólo por pereza ejercen la mendicidad. Los mendigos de Cristo piden "para que los otros merezcan al dar limosna, y ellos ejerciten la humildad pidiendo, y así se sustenten para poder evangelizar, y no evangelicen para sustentarse" (*Apolog. paup.*, XII, 39 y 41, t. VIII, pp. 329-330). Cfr. *De perfect. evang.*, II, 2, t. V, p. 140, donde se distinguen las tres clases de mendicidad: "Por necesidad natural, por vicio de pecado, y por supererogación de justicia." Encontramos en esto la teoría de un estado de espíritu muy extendido en la Orden. Salimbene no cesa de protestar, con bastante mal humor, por cierto, contra una multitud de sectas cuyos miembros mendigan sin poder corresponder con mieses, esto es, con predicaciones, a cambio de lo que reciben. Franciscanos y Dominicos entendíanse para reclamar el monopolio de la mendicidad: "La undécima necedad de estos Apóstoles es el querer vivir de limosna, sin tener con qué retribuir a quienes les hacen las limosnas... Pero ellos son iletrados e idiotas, y por lo mismo no pueden ni celebrar misas ni predicar, y defraudan a aquellos de quienes reciben limosnas, y también *aquellos que debieran tenerlas, a saber, los Frailes Menores y Predicadores.*" SALIMBENE, *Chronica*, ed. Holder-Egger, p. 285. Cfr. también pp. 287-288. Sobre la secta de los Apostólicos, consúltese el precioso libro de ALPHANDÉRY, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au debut du XIIIe. siècle*, París, 1903, pp. 106-118.

([118]) JORDÁN DE GIANO (1207-1238), "Analecta Franciscana", t. I, p. 11; Quaracchi, 1885.

comida que aquel en que la gente está a la mesa, y que se obtiene fácilmente de lo que abunda, y difícilmente de lo que escasea y es apenas suficiente para el donante. Era preciso además instalarse en las ciudades en vez de vivir en sitios solitarios como los primeros Frailes, porque no basta pedir las cosas cuando abundan si no se está cerca de donde abundan: ¿a quién, en efecto, iban a pedir en las soledades? Imponíase, finalmente, la necesidad no sólo de pedir más, sino de pedir más lejos. La multiplicación de las Órdenes mendicantes, el aumento considerable del número de Frailes, el pulular de falsos religiosos o de sectas irregulares que pretendían asimismo vivir de la limosna, habían concluído por hacer de esta nueva institución una verdadera e insoportable carga para el público. Las Órdenes Mendicantes pronto pudieron advertir que para alimentar a un pequeño número de perfectos se hacía preciso un gran número de imperfectos. Su mal humor desatóse primero contra las sectas que usurpaban sus derechos a la mendicidad; pronto, empero, hubieron de reconocer que ellos mismos corrían por sí mismos riesgo grave de hacerse odiosos al pueblo cristiano: *et oportet nos petere, quia non petentibus parum datur, dum ex multitudine petentium homines sunt lassati.* Hízose, pues, necesario desarrollar toda una táctica de mendicidad para sacar de ella lo preciso para satisfacer las necesidades sobre las que el fundador de la Orden no había previsto ([119]).

Junto al problema de la mendicidad se presentaba otro problema: el del derecho de propiedad. San Francisco había sido terminante en este punto: los Frailes no deben poseer absolutamente nada, sino vivir como vivió Cristo: *sine proprio.* No solamente experimentaba verdadero horror al dinero, y había prohibido de una vez para siempre que su Orden lo recibiera ni directamente ni por personas interpuestas; más aún, ni había siquiera permitido que tuvieran libros sus Frailes, cuánto menos otras cosas menos útiles. La evolución a los grandes conventos y la construcción de ricas iglesias habíanse realizado muy contra su voluntad; su vida toda fué una constante lucha por el espíritu de pobreza ([120]). Sin embargo, todos los elementos esen-

([119]) Véase sobre todo *Determinationes quaestionum circ. Reg. fr. Min.*, I, 7 (t. VIII, p. 342); I, 8 *(ibíd.)*; II, 14 (p. 367). Cfr. SALIMBENE, *Chronica*, pp. 255 y 288: "Si así hubiera obrado Gerardino Segarelli..., hubiera vuelto a su azada con sus labriegos, y pastara puercos y vacas, lo cual fuera mejor que andar tonteando por el mundo y defraudando de sus limosnas a los pobres, y hastiando al pueblo cristiano, el cual, con tal multitud de religiosos mendicantes, se encuentra excesivamente gravado." Sobre Segarelli, véase P. ALPHANDÉRY, *op. cit.*, p. 12, nota 2.

([120]) *Regula prima*, 1 y 8 (Analekten, pp. 1 y 8); *Regula bullata*, 4 y 6 *(ibíd.*, pp. 31-32); JOERGENSEN, *op. cit.*, pp. 341-355.

ciales del ideal franciscano primitivo de pobreza se conservaban: unos pocos ignorantes que vivían cantando y predicando a Dios a lo largo de los caminos no tenían precisión ninguna de poseer nada; pero comunidades de sabios y estudiantes necesitaban amplias casas situadas dentro de grandes ciudades y provistas de todos los libros indispensables para la adquisición del saber. San Buenaventura se halla precisamente en el punto final de esta evolución. Todo lo supedita a la contemplación y al estudio de la Sabiduría. Conservará, pues, cuanto sea compatible en el ideal primitivo de San Francisco con las imperiosas exigencias de la forma de vida que a su juicio es la más alta y digna. Nadie debe aceptar ni conservar dinero, ni en viajes ni en el monasterio; empero, si bien es verdad que la propiedad de dinero y otros bienes está vedada a los Frailes, su uso en cambio les está permitido. El bienhechor que les da dinero, a los ojos de los Frailes continúa siendo su verdadero dueño, por más que él mismo, al entregárselo, quiera renunciar a su derecho de propiedad. En principio, pues, la Orden no acepta dinero, pero acepta que ciertas personas se constituyan depositarias de algunas cantidades cuyo propietario sigue siendo el donante, y cuyo uso lo concede él a las diversas comunidades. De donde resulta que aunque se pusiera el dinero en las mismas manos de los Frailes, éstos no lo *recibirían* propiamente en el sentido en que la Regla se lo prohibía, mientras la voluntad se mantuviera firme en no aceptar se le atribuyera la propiedad ([121]).

Esto con respecto al dinero es muy cierto, pero lo es mucho más en lo que se refiere a las demás cosas. Los Frailes usan de las cosas que necesitan, pero no son propietarios de nada; cuantos bienes muebles o de otro género le son donados a la Orden, pertenecen al donante si él se reserva la simple propiedad, y en caso contrario al Papa, proveedor general de todos los pobres de la Iglesia. La Orden está, en consecuencia, siempre dispuesta a resignar la totalidad de los bienes que usa en manos del Papa tan pronto como él se lo indique ([122]); y por ende puede tranquilamente usar de cuantos bienes

([121]) "Por lo tanto, mientras permanezca en los Frailes la voluntad inconmovible de no adquirir para sí ningún derecho de posesión, aunque para sus necesidades les pongan el dinero en sus mismas manos, y ojalá nunca suceda esto, ni aun así lo reciben, según la prohibición que de la recepción hace la Regla" (*Expos. sup. Reg. fr. Min.*, IV, 17, t. VIII, p. 418). "Los Frailes no reciben dinero, sino que ellos, en cumplimiento de la voluntad de quienes les entregaron el dinero, lo invierten en utilidad de los Frailes... pero el dinero es todavía propiedad de aquellos que lo dieron..." *Determ. quaest.*, I, 25, t. VIII, p. 354. Esto es precisamente legitimar la *persona interpuesta* que San Francisco había expresamente prohibido.

([122]) *Determ. quaest.*, I, 24, t. VIII, pp. 353-354.

precise, en la seguridad de observar la Regla. Ahora bien, siendo como es verdad que el estudio de la Sabiduría y la contemplación están en la categoría de los principales deberes que incumben a los religiosos, se hace imprescindible facilitar a los Frailes el uso de amplios conventos colocados en las cercanías de los grandes centros de estudios, abundosamente provistos de los libros necesarios, y en los cuales estos hombres de estudios puedan recibir alimento bien copioso. Los Religiosos que vivieran permanentemente en su convento se debilitarían bien pronto, de no tener a su disposición dependencias amplias y bien aireadas para respirar en ellas libremente; languidecerían y pronto quedarían inútiles para los estudios espirituales y para todo progreso en la Sabiduría ([123]). Además, los Frailes tienen necesidad de un alimento suficiente, porque el estudio asiduo de la Escritura, el anhelo de la devoción, la lucha contra las pasiones y la intensidad de la vida interior agotan y consumen tan rápidamente las fuerzas del cuerpo, que de no tomarse las debidas precauciones de robustecerlas de cuando en cuando, no resistirían largo tiempo ([124]).

Finalmente, en las casas de estudios hacen falta libros necesariamente, y por la manera como este sabio habla de ellos, se comprende que, en el sentido franciscano de la palabra, no los posee, ciertamente, pero los tiene, y más aún, los ama. Los conventos tienen ahora muchos libros, y no sólo eso, sino que los guardan celosamente, y ni siquiera los quieren prestar. Se lo reprochaban, y San Buenaventura se cree en el deber de justificar esta actitud en una "determinación" que constituye aun hoy día la suma perfecta de las razones por las cuales jamás se debiera prestar un libro a nadie: los más importunos en pedir son los más lerdos en devolver; libros y cuadernos vuelven sucios y destrozados; aquel a quien se le prestan, los vuelve a su vez a prestar a otros sin vuestra autorización, y éste a un tercero, el cual, no sabiendo a quién pertenece el libro, no está ya en estado de devolverlo; otras veces ocurre también que aquel a quien prestasteis el libro hubo de irse lejos, y ya no puede devolverlo personalmente, y

([123]) *Determ. quaest.*, I, 6, t. VIII, pp. 340-341. Cfr. I, 5.

([124]) *Ibid.*, I, 9. Por lo demás, despréndese de esto mismo la obligación de la Orden de seleccionar severamente a sus novicios y eliminar "a muchos pobres, que no por Dios, sino por asegurar su sustento desearían... Sería además demasiado oneroso para los fieles el tener que alimentar a tantos mendigos de una sola Orden, de los cuales no recibieran ninguna o muy pequeña edificación" *(ibid.*, I, 10). El ideal de San Buenaventura es por tanto el de un goce de los bienes sin derecho de propiedad, el cual salvaguarde las condiciones del estudio y asegure la libertad del espíritu: "Ningún espíritu, pues, es más apropiado para esto (la vida contemplativa) que aquel que está libre de toda preocupación de las cosas temporales", *De perf. evang.*, II, 1, t. V, p. 129; *ibíd.*, II, 2, ad 9, p. 145.

entonces tiene que valerse de un tercero, a quien comisiona para la devolución; pero éste a su vez quiere leerlo, o lo presta u olvida, y acaba por negar que jamás se le haya entregado semejante libro; añádase además que al prestar a uno un libro, pueden enojarse los demás si a ellos no se les quiere prestar; sería, pues, cosa de resignarse a prescindir del libro, esperando que vuelva sucio o que se pierda ([125]). Todo está muy bien observado y exactamente anotado.

¿Que el *Poverello* amaba los libros de muy distinta manera, y que habiendo un día encontrado con suma alegría un Evangelio, distribuyó sus hojas entre sus compañeros para que todos pudieran gozar de él a la vez? Conformes.

El mismo San Buenaventura no hubiera disentido de esto. Sabía que si el estado actual de la Orden marcaba un claro progreso a los ojos de muchos, a juicio de otros, y no pocos, significaba una verdadera decadencia. Lo había él mismo afirmado con la más firme severidad en la carta a los Ministros Provinciales que les dirigiera a poco de su elección para el generalato, y no sólo eso, sino que estaba en la creencia de que la Orden tendía a decaer de su primer estado de perfección. El aumento de las comunidades religiosas es la primera causa de decadencia; que es más difícil gobernar un gran navío que uno pequeño, y donde hay muchas cabezas son muchos los cerebros, y se hace más difícil hacerlos convenir en el mismo punto. Pero el Ministro General no se contenta con esta explicación abstracta. Ha reflexionado sobre lo que observaba y se forma una verdadera psicología sobre la evolución de una Orden religiosa. En el momento en que los Frailes que han participado en la fundación de una "religión" comienzan a envejecer, no pueden ya dar a los jóvenes los duros ejemplos del primitivo rigor; los novicios, que no han sido testigos de las austeridades a que se entregaban estos Frailes cuando todavía contaban con fuerzas, sólo imitan de su vida lo que sus ojos ven, atenuando por lo mismo la severidad de la Regla primitiva. Más aún: ni saben discernir las virtudes meramente internas de los primeros Frailes, porque son de tal naturaleza que no se traducen en actos externos; y por lo mismo que ellos externamente se relajan algo, los novicios se descuidan en lo interior. Indudablemente los ancianos podrían y deberían corregirlos, pero prefieren no hacerlo, pues al no poder predicarles con el ejemplo, no se atreven a sólo predicarles de palabra. Cuando hacen sus advertencias a los jóvenes, éstos les responden: "Hablan bien, pero no hacen nada de lo que dicen", y sus correcciones vienen entonces a ser ocasión de escándalo. Pero la

(125) "¿Por qué los Frailes prestan con tanta dificultad sus escritos a los demás?" *Determ. quaest.*, II, 21, t. VIII, pp. 371-372.

pérdida del ideal primitivo no se detiene aquí. La misma dirección de la Orden no tarda en llegar a manos de estos mismos jóvenes, y una vez Superiores no se preocupan de hacer a los novicios semejantes a los primeros religiosos, cuya perfección ni sospechan siquiera, sino que se contentan con verlos semejantes a ellos mismos. Con tal de que los Frailes sepan mantener cierta especie de disciplina externa, acudan convenientemente al coro y cumplan con otros pequeños detalles externos, los Superiores declaran que la Orden nunca ha estado tan perfectamente como entonces. Sin embargo, van infiltrándose, sin apercibirlo, nuevas costumbres, y cuando sus efectos aparecen al exterior, se hallan ya demasiado arraigadas para poder ponerles remedio. Y cada una de estas nuevas y malas costumbres llama a otra, y de esta suerte la vida primitiva va cambiando cada vez más de aspecto (126). Estas razones no son como para que un Ministro General se sienta autorizado a abandonar la lucha, pero son suficientes para impedirle toda pretensión de mantener a una Orden en su estado primitivo. La lucha debe proseguirse sin desfallecimientos, pero proponiéndose un objeto distinto: restablecer de continuo la armonía que amenaza destruirse, entre el estado actual de la Orden, tomada en el grado de desarrollo a que ha llegado, y el espíritu que presidió su fundación.

¿Para qué, pues, quiso San Francisco fundar una nueva Orden religiosa? Esta alma, profundamente santa, vivía consumida en un triple anhelo: el de su adhesión total a Dios, saboreando su contemplación, el de la imitación perfecta de Cristo por la práctica de las virtudes, y el de ganar almas para Dios, salvándolas a imitación de Cristo, que vino para salvarlas. No contento con vivir él personalmente este triple ideal, resolvió fundar una Orden cuyos miembros se propusieran a su vez conformar a él su vida. Entre las Órdenes ya existentes, las había que se habían propuesto realizar cada una de las tres partes de este ideal: los cenobitas seguían las huellas de Cristo, imitando sus virtudes en el retiro de sus monasterios; los eremitas se entregaban a la contemplación en la soledad; los clérigos trabajaban en el siglo en ganar las almas para Dios; empero, ninguna Orden existente hasta el momento había soñado en la posibilidad de reunir en un solo ideal esta triple función espiritual. Fué por lo mismo el Espíritu Santo quien inspiró este tan elevado pensamiento al Santo Padre Francisco; hízole comprender que una vida fundada en obediencia, castidad y pobreza sería sólidamente estable para rendir el doble fruto de la predicación y la contemplación; pues si bien es verdad

(126) *Ibíd.*, I, 19, p. 350.

que los trabajos del ministerio vienen a interrumpir la labor del pensamiento, no lo es menos que la pobreza absoluta, que asegura la libertad total del corazón al excluir las preocupaciones temporales, es la condición más favorable del estudio, y facilita a quienes a él se entregan la oración, la lectura, la meditación y la contemplación ([127]).

Esto es, pues, lo que hay que salvar a todo trance; y salvarlo es suficiente para mantener a la Orden acorde con su ideal primitivo. Hay algo de pueril en aferrarse a costumbres antiguas, o a la letra de las prescripciones de la Regla cuando los anhelos mismos del fundador y el espíritu de su institución pueden salvaguardarse más seguramente por medio de sabias interpretaciones. Los primeros Frailes tendrían virtudes morales eminentes que compensarían su carencia del saber, asegurando la eficacia de sus acciones; pero de ahí no se deduce que la imitación de las virtudes de Cristo, el gusto de la contemplación y la conquista de las almas excluyan necesariamente a toda ciencia. Muy al contrario, instruyéndonos en las Escrituras, purificando de continuo la interpretación que les damos y profundizando, por un estudio ininterrumpido de la verdades de la fe, nuestro conocimiento de la doctrina de salvación, es como realizaremos la conformidad más perfecta de nuestra vida con la de Cristo, nos elevaremos más alto cada vez en la contemplación de la verdad eterna y haremos que nuestro esfuerzo por la conquista de las almas sea más eficaz: *totus esse imitator Christi in omni perfectione virtutum; totus adhaerere Deo per assiduae contemplationis ejus gustum; multas lucrari Deo et salvare animas*, había sido, según San Buenaventura, el triple ideal de San Francisco, y ese mismo debía seguir siendo eternamente el inconmovible ideal de la Orden, y de esta concepción del espíritu franciscano es preciso partir necesariamente si se quiere llegar a comprender cómo el pobrecillo de Dios, el humilde juglar que iba *—simplex et ydiota—* por los caminos del mundo cantando al Creador, pudo dejar marcada la profunda huella de su influencia en el sabio pensamiento de Fray Buenaventura, el Doctor de la Iglesia.

([127]) *Ibíd.*, I, 1. La Regla Franciscana, que reúne los ideales parciales de las diferentes Órdenes, es por lo mismo superior a las demás. Por eso está autorizado en el derecho, el paso de otra Orden a la Orden Franciscana; en cambio, "por cuanto no se halla Regla más elevada o más estricta, ni igual siquiera, es evidente que a nadie le es lícito por sí mismo pasar a Orden inferior". *Ibíd.*, I, 12, 13. Cfr. *op. cit.*, I, 18. Véase sin embargo una restricción en *Apolog. paup.*, III, 20, fin, t. VIII, p. 250.

3. El problema bonaventuriano

Esta es, en efecto, la conclusión a que débese llegar necesariamente cuando al hombre se le pregunta la clave de su doctrina. Para San Buenaventura, lo mismo que para todo gran pensador, el problema filosófico fué ante todo un problema de equilibrio y de organización interna que debía realizar. Si sólo consideráramos las obras y las fórmulas en que el pensamiento de San Buenaventura se expone, sin reavivar ante nuestros ojos las íntimas necesidades del alma que les han dado origen, tales textos sólo nos darían los miembros disgregados de un organismo privado de vida. Pero quizás nos sea dado revivir su pensamiento mismo, en vez de catalogar las fórmulas en que se expresa; y este pensamiento toma una significación particularmente conmovedora cuando se llega a descubrir el sentido del problema inicial cuya solución persigue. El pequeñuelo, milagrosamente curado por San Francisco, franciscano ya desde su cuna por la vida de que se reconoce deudor al fundador de la Orden, y por su alma seráfica, este corazón tan delicadamente puro, de quien se pudo decir que Adán parecía no haber pecado en él, era a la vez una inteligencia sutil, anhelosa de ciencia, y que se halló en la escuela del más ilustre de los maestros y en la universidad más ilustre del mundo. En San Buenaventura tuvo realidad esta paradoja extraordinaria, pero infinitamente fecunda, de un alma auténticamente franciscana que buscaba su equilibrio interior en la ciencia, y que reconstruía el mundo empujado por sus necesidades íntimas. Lo que San Francisco sólo había sentido y vivido, San Buenaventura lo iba a pensar; gracias al poder organizador de su genio, las efusiones interiores del *Poverello* iban a desarrollarse en conceptos; las intuiciones personales de esta alma tan destacada en toda clase de saber iban a elaborar, a modo de levadura, la masa de las ideas filosóficas acumuladas en la Universidad de París, y a realizar en ellas una especie de selección, eliminando unas, asimilando otras, alimentándose tanto de Aristóteles como de San Agustín, pero adaptando lo mismo al uno que al otro a su uso propio cuando le pareciera oportuno. ¿Por qué caminos psicológicos ha podido realizarse semejante transmutación de valores? No hay posibilidad de comprenderlo sino sabiendo cómo San Buenaventura interpretó no sólo la Regla, sí que también la vida misma de San Francisco.

Quede ante todo fuera de duda que San Buenaventura murió dejando tras de sí reputación nunca desmentida de santidad. Los mismos espirituales, que no siempre han vacilado antes de emitir sus

apreciaciones sobre su vida y de juzgar sus actos, han rendido tributo de justicia a su ciencia, a su elocuencia, a su humildad desinteresada y a su santidad: *Fratre Bonaventura, propter famam scientiae et eloquentiae ac sanctitatis ad cardinalatum contra suam voluntatem assumpto...* ([128]). Y no sólo de santidad se trata aquí, sino de una reputación de santidad bien fundada, que ni los más desconfiados sueñan siquiera en negar. El mismo Ángel Clareno, en el preciso momento en que va a tomar la defensa de Juan de Parma contra sus jueces y presentar contra San Buenaventura las más graves acusaciones, no encuentra otra explicación a la actitud de San Buenaventura que la de un eclipse momentáneo de su santidad y de su mansedumbre ordinaria: *tunc enim sapientia et sanctitas Fratris Bonaventurae eclipsata paluit et obscurata est, et ejus mansuetudo ab agitante spiritu in furorem et iram conversa* ([129]). Parece, pues, claro que la santidad del Doctor Seráfico no fué puesta en duda por nadie.

Se puede ir todavía más lejos. Si no hay género de duda de que tal Franciscano rigorista (Clareno) no ha podido encontrar en la vida del General de la Orden materia para sus reproches, otros en cambio hallan en ella rasgos, y no pocos, que la hacen semejante a la de San Francisco de Asís. Es un Ministro General que se destaca de su séquito al simple llamado de un humilde Fraile, se sienta en el desnudo suelo junto a él, atiende pacientemente sus interminables confidencias y no reemprende su camino hasta haberlo misericordiosamente consolado. Los Frailes que lo habían tanto tiempo esperado murmuraban diciendo que el General de la Orden no debía descender a tales pequeñeces; San Buenaventura les respondió: "No podía obrar de otra suerte. Yo no soy sino un Ministro y servidor; él es mi dueño." Y les recordó las prescripciones de la Regla referentes al caso ([130]). En otra ocasión, el Ministro General lavaba la humilde vajilla después de la comida, en el Convento de Mugello, y como se le anunciara la llegada de los emisarios pontificios que le traían el capelo cardenalicio, los hizo esperar hasta tanto que hubiera dado fin a su tarea ([131]). Conocida de todos es también la paciencia con que recibió la lección de Fray Egidio, que le recordaba cómo una pobre mujer ignorante podía amar a Dios más que él y ser por tanto más perfecta que Fray Buenaventura ([132]). Y no contento con recibir

(128) Ángel Clareno, *Hist. sept. tribul.*, en Ehrle, "Archiv.", t. II, p. 287.
(129) *Ibíd.*, t. II, pp. 284-285.
(130) *De vita Ser. Doct.*, X, 51, en "Wadingo", ad annum 1269, n. 5.
(131) *Ibíd.*, X, 64, en "Wadingo", 1273, 12.
(132) *Chronica XXIV Gener.*, "Anal. franc.", III, 101. Joergensen, *Saint François d'Assise*, ed. 20, París, 1911, pp. 359-360.

tales lecciones cuando se le daban, gustaba él mismo de provocarlas. Cuéntanos Salimbene que San Buenaventura tenía por compañero habitual a un Fraile llamado Fray Marcos, gran admirador de su Ministro General, y que transcribía todos sus sermones para conservarlos. Pues bien, cada vez que su superior debía predicar ante el clero, Fray Marcos lo buscaba y le decía: "Tú trabajas como un mercenario, y la vez pasada, cuando predicabas, no sabías lo que decías." Pero Fray Buenaventura se regocijaba cuando Fray Marcos le reprendía, y esto por cinco razones: ante todo porque era dulce y paciente; en segundo lugar porque en esto imitaba a nuestro Santo Padre Francisco; en tercer lugar porque se sabía muy bien que Fray Marcos lo amaba profundamente; la cuarta razón era que esto le servía para evitar la vanagloria, y, finalmente, porque le servía para mejor prepararse ([133]).

Pero la influencia de San Francisco sobre San Buenaventura no sólo había sido moral, sino que había penetrado hasta lo más hondo de su inteligencia. De él había aprendido el Doctor de la Universidad de París, todo él rebosante de ciencia, aquella adhesión completa a Dios por medio de la contemplación de que el Doctor Seráfico haría el principio directivo de toda su doctrina. San Francisco tendía a vivir en una especie de contacto permanente con la presencia divina; buscábala primero en la soledad; por eso San Buenaventura tuvo razón al decir que uno de los elementos constitutivos del ideal franciscano es la vida eremítica ([134]). Pero esta experiencia mística, reservada en un principio a ciertos momentos extraordinarios vividos en una soledad excepcional, había concluído por ser en él como habitual; San Francisco llevaba cada día más consigo su soledad. El único tabique que lo separaba del cielo era el cuerpo en que su alma estaba encerrada; ya desde esta tierra era ciudadano de la patria celestial: *angelorum civem jam factum, solus carnis paries disjungebat* ([135]); pero este tabique de carne le permitía aislarse del mundo al mismo tiempo que lo separaba de Dios. Cuando se le hablaba, ponía fin a la conversación cesando de escucharos; estaba allí todavía en el cuerpo, pero se había adentrado en sí mismo; su alma se había ido, no era ya de este mundo. Cuando estas visitas divinas le sorprendían en públi-

([133]) "Por cinco motivos, pues, se alegraba Fray Buenaventura cuando Fray Marcos le avisaba sus defectos: primero, por ser benigno y paciente; segundo, porque en esto imitaba al bienaventurado padre Francisco..." SALIMBENE, *Chronica*, p. 308.

([134]) Había San Francisco reglamentado hasta la manera cómo los Frailes debían vivir en los eremitorios. *De religiosa habitatione in eremo*, Analekten, pp. 67-68.

([135]) T. DE CELANO, II, cap. 61, ed. E. d'Alençon, p. 241.

co, hacía de su manto una celdilla; y si no lo tenía, cubríase el rostro con las mangas; y si no le parecía oportuno hacerlo, hacíase una especie de soledad de su propio pecho, y su corazón comunicábase allí con su Dios. Cuando se alimentaba con este maná divino, San Francisco no era un hombre en oración, era más bien una oración. ¿De qué naturaleza eran estos goces celestiales? Sólo podemos repetir con Celano: *experienti dabitur scire, non conceditur inexpertis;* debían sin embargo ser de incomparable dulzura, pues por ningún motivo, por urgente que fuese, permitió nunca se le interrumpiera en ellas, y se dió el caso de atravesar Borgo San Sepolchro sin advertir a la multitud que se apelotonaba en torno de él. El punto culminante de estos *mentis excessus* tuvo lugar en el monte Alvernia, cuando San Francisco vió a Dios y se vió a sí mismo bajo el aspecto de una doble llama, y del que retornó llevando en su cuerpo los estigmas que le había dejado impresos el serafín de las seis alas.

Cuando la contemplación se eleva a este grado de perfección, actúa a modo de una verdadera fuerza cuyos efectos son inmediatamente sensibles: el contemplativo que retorna de estas regiones celestiales y se adentra entre nosotros, trae de allí virtudes más que humanas; cruza por en medio de las cosas cual podría hacerlo un ángel, irradiando fuerzas extraordinarias, viendo en el fondo de los seres, comunicándose por encima de las envolturas materiales con lo que de divino se oculta en el corazón de los mismos. Primero irradia fuerzas: un obispo indiscreto pierde el uso de la palabra cuando viene a turbar la oración de San Francisco; un abad por el cual San Francisco accede a rogar, se siente invadido de un calor y unas dulzuras nunca experimentadas que lo penetran hasta hacerle desfallecer ([136]); las aves, los cuadrúpedos, las plantas, los mismos elementos le obedecen, porque entra en relación con ellos en virtud de fuerzas que no se adquieren en la condición meramente humana ([137]). Pero además extrae de sus éxtasis una tal profundidad de pensamiento, que le permite leer en el fondo de los textos y de las cosas mucho mejor que quien acude para comprender el sentido de las cosas a los recursos de la ciencia humana. Hemos hablado ya de cómo penetraba el significado de las Escrituras; pues bien, del mismo modo penetraba también el de los seres y descubría entre ellos secretos desconocidos a los sabios.

Indudablemente el éxtasis no es con exactitud una experiencia momentánea de la visión beatífica, tal como la gozarán los elegidos en la eternidad; pero entre las experiencias humanas es sin duda la que

([136]) *Ibid.*, caps. 66-67; pp. 245-246.
([137]) *Speculum perfectionis*, ed. Sabatier, todo el cap. XII, pp. 224-233.

más se le aproxima. Ahora bien, implica una especie de suspensión del alma tal, que la separa en cierta forma del cuerpo, y le confiere por lo mismo las facultades activas y cognitivas inherentes a una espiritualidad más pura que la nuestra. Por eso el ser privilegiado que desciende del Alvernia penetra la esencia de las cosas y descifra los secretos sin dificultad, porque acaba de liberar casi completamente a su alma del cuerpo, y de contemplar perfectamente al modelo primero de las cosas. Aunque perdiera por algún tiempo el contacto inmediato con la presencia divina, no por eso dejaría de ser un iluminado, que adivinaría a Dios bajo cada cosa, aun cuando él mismo no lo poseyera ya. De ahí esta invención de símbolos que de su mente brota sin cesar, a modo de manantial, o más bien esta transformación permanente del universo que sustituye a fragmentos de materia muerta o a seres privados de conocimiento por preciosas imágenes de Dios. Por haber tocado a Dios podía San Francisco descubrir su presencia allí donde los simples mortales ni sospecharían que pudiera encontrarse. En esta Edad Media, toda ella penetrada de espíritu simbólico, pero cuyo simbolismo no es frecuentemente sino repetición estereotipada de comparaciones ya tradicionales, San Francisco se nos presenta como un verdadero inventor; es que ha encontrado la fuente fecunda de donde brotan todos los símbolos, y por lo mismo se muestra capaz de crearlos, y sobre todo de colocar en la significación simbólica de los seres su sentido más íntimo. Sus biógrafos del siglo XIII han destacado claramente la diferencia que existe entre las alegorías percibidas, vividas y tan queridas por San Francisco, y el fárrago depositado por la tradición en las fórmulas de los lapidarios y bestiarios de este tiempo. Celano no se contenta con destacar lo que de original y espontáneo había en el arte con que San Francisco leía el sentido de las cosas, sino que nos da la explicación: es que el Santo no era ya de este mundo, su espíritu gozaba ya de la libertad que la gloria beatífica reserva a los hijos de Dios ([138]).

El universo, a través del cual pasaba San Francisco, estaba, pues, dotado de una esencia particular; del mismo modo que su cuerpo no era para él sino sólo un tabique que lo ocultaba a Dios, así el mundo a través del cual se apresuraba a ir hacia Dios no era sino una especie de peregrinación, un destierro cuyo término estaba ya a la vista. En

([138]) T. DE CELANO, *Legenda prima*, cap. 29, 81: "Finalmente, daba el dulce nombre de hermanas a todas las criaturas, de quienes, por modo maravilloso y de todos desconocido, adivinaba los secretos, como quien goza ya de la libertad y de la gloria de los hijos de Dios." Ed. cit., p. 83. Véanse todas las anécdotas relativas al amor de San Francisco hacia las criaturas y de las criaturas para con él, en CELANO, Iª, cap. XXI, pp. 58-61; cap. XXVIII, pp. 77-79; cap. XXIX, pp. 80-82; *Legenda IIª*, caps. CXXV-CXXX.

esto también transformaba San Francisco profundamente un tema bien conocido por cierto del ambiente en que él se movía, y de su tiempo, el del *contemptus saeculi.* Para ser radical, le faltaba a su desprecio del siglo aquella sombra de rencor de que ciertos ascetas se creían en el deber de rodear al mundo; diríase, por el contrario, que cuanto más lo despreciaba, tanto más lo amaba; en cierto sentido, usaba de él como de un campo de batalla contra los príncipes de las tinieblas, pero en otro veía en él como un claro espejo de la bondad de Dios. En cada una de las obras del Señor reconocía la mano del artífice, y por ello su alma se llenaba de alegría; cuanto le parecía bueno proclamaba a sus oídos la bondad de Dios, y de ahí que, al buscar en todas partes a su bien amado en las huellas que de Él conservan todas las cosas, servíase de ellas como de peldaños para elevarse hacia Él. De ahí aquel amor inaudito que profesaba a todos los seres y a todas las cosas, hablándoles, exhortándoles a alabar al Señor, tratándolas a todas con el respeto y la ternura que le merecían por su dignidad altísima de imágenes del Creador ([139]). Amaba sobre todas las criaturas a los corderos, por llevar en sí inmediatamente la significación alegórica de Jesucristo ([140]); pero también amaba al sol por su hermosura, y al fuego por su pureza. Al lavarse las manos, hacíalo de suerte que las gotas de agua no cayeran en lugar donde pudiesen ser conculcadas por los pies, porque el agua es figura de la santa penitencia, y por el agua del bautismo se lava el alma del pecado original. No caminaba sobre piedras sino con temor y reverencia, por amor de Aquel que es *petra angularis.* No quería que se cortara de raíz el árbol que había de alimentar el fuego, por amor de Aquel que nos redimió desde el árbol de la Cruz. Vivía, pues, San Francisco en medio de una ubérrima plantación de símbolos, y la

([139]) "Anhelando salir de este mundo como de un destierro, Francisco, aprovechadísimo y feliz viador, se servía no poco de los objetos que en el mundo se admiran. Muchas veces lo consideraba, con respecto a los príncipes de las tinieblas, como ancho campo de batalla; con respecto a Dios, cual clarísimo espejo de su bondad... Admiraba en las cosas hermosas al hermoso por excelencia, y todo lo veía bueno para él, y óptimo para quien nos ha creado a nosotros. Buscaba por todas partes e iba siempre en pos del Amado por las huellas impresas en las criaturas, y de todas formaba como una escalera para llegar al mismo divino trono. Reunía en su ternísimo afecto de devoción todas las cosas, hablándoles del Señor, y exhortándolas a su alabanza." CELANO, *Legenda IIa*, cap. CXXIV, 165, pp. 293-294. En esto es Celano la fuente directa de San Buenaventura: "Lleno aún de mayor piedad al considerar el origen común de todas las cosas daba a todas las criaturas, por despreciables que fuesen, el dulce nombre de *hermanas*, pues sabía muy bien que todas tenían con él un mismo principio." *Legenda S. Francisci,* VIII, 6, t. VIII, p. 527.

([140]) CELANO, Ia, cap. XXVIII, 77, p. 78; SAN BUENAVENTURA, *loc. cit.*

realidad substancial de este simbolismo era tan vívida a sus ojos que por ella regulaba todos sus pasos. Como nosotros conformamos nuestras actitudes a lo que las cosas nos parecen, así San Francisco conformaba la suya a la naturaleza definida que en ellas reconocía. De ahí aquella alegría interior y exterior que él encontraba de continuo en todas las cosas; bastábale tocarlas o verlas para que su espíritu semejara no estar ya sobre la tierra, sino en el cielo ([141]).

San Buenaventura no debía olvidar estas lecciones, y podemos decir, en efecto, que toda su filosofía está modalizada por su experiencia de la espiritualidad franciscana ([142]). Y esto es lo que él mismo ha reiteradamente afirmado de la manera más expresa al principio y al fin de la obra que encierra la suma de sus intuiciones más profundas, su *Itinerarium mentis in Deum*. De habernos decidido a recoger simplemente la interpretación que él mismo nos da de su propia doctrina, en lugar de considerarla como accesoria, o de suprimirla como a veces se ha hecho, ¡cuántas incertidumbres y hasta errores históricos nos hubiéramos ahorrado! Desde las primeras líneas de este opúsculo invoca San Buenaventura a Dios como fuente de todas las iluminaciones, y solicita la gracia de la luz divina para obtener el más grande de los bienes que Jesucristo nos ha prometido acá en la tierra: la paz. De aceptar pues cuanto él mismo nos indica respecto de sus pensamientos, hemos de creer que, según él, todo conocimiento humano debe estar ordenado hacia un término definido, hacia el cual nuestro pensamiento se dirigirá conscientemente. Pero esta paz, repetidas veces anunciada por Jesús en el Evangelio y por sus discípulos en las Epístolas, ¿cómo hemos de concebirla? Bastará consultar atentamente las Sagradas Escrituras para estar bien informados en la materia. El Evangelio de San Lucas (1, 79) habla de la iluminación divina como destinada a dirigir nuestros pasos por el camino que lleva a la paz, y la Epístola a los Filipenses nos da a entender que esta paz de inteligencia y corazón no se puede lograr

([141]) "Nosotros, que vivimos con el Santo, podemos asegurar que le vimos muchas veces gozarse en todas las creaturas de tal modo que, al mirarlas o tocarlas, parecía que su espíritu no vivía en la tierra, sino en el cielo", *Speculum perfectionis*, 118, ed. Sabatier, pp. 231-232; cfr. 119; 116; *Actus B. Francisci*, cap. 24, ed. Sabatier, p. 82; cfr. *De Patre nostro Francisco, Serm. III*, t. IX, pp. 583-584.

([142]) Consúltese sobre este punto al Padre MARTIGNÉ, *La scolastique et les traditions franciscaines*, p. 183; EVANGELISTA DE SAINT BEAT, *Le séraphim de l'école*, pp. 95-96; SMEETS, art. *Saint Bonaventure*, en *Dict. de Théol. cath.*, t. II, cols. 977-978; FANNY IMLE, *Franziskaner Ordensgeist und franziskanische ordenstheologie*, en "Franziskanische studien", Münster, 1919. Estudia muy bien el problema el Padre EFRÉN LONGPRÉ, *La théologie mystique de Saint Bonaventure*", "Archiv. franc. hist.", t. XIV, pp. 36-108.

por las vías ordinarias del conocimiento; la paz anunciada por Jesús y dejada por él a los hombres (*Joann.* 14, 27) es por tanto una paz que sobrepasa a todo pensamiento meramente humano: *et pax Dei quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras, in Christo Jesu* (143). Ahora bien, San Francisco ha venido a renovarnos la promesa de esta paz que el Evangelio nos promete, y esta vez no nos cabe duda sobre la naturaleza del bien espiritual que se nos promete. De los tres elementos del ideal franciscano que San Buenaventura observa, el gozo del bien divino por la contemplación es sin duda el que considera más importante. Indudablemente es esencial a la fe cristiana imitar a Jesucristo por la práctica de las virtudes cristianas; empero las virtudes no son sino purificaciones que habilitan al alma para los goces superiores de la contemplación extática. Ganar muchas almas a Dios, a imitación de Cristo que ganó las almas humanas para su Padre, sin género de duda es ideal indispensable que todo verdadero cristiano debe tratar de realizar; pero sabemos ya que el contemplativo sale de sus éxtasis cargado de facultades que le disponen a conquistar sin esfuerzo las almas más olvidadas de Dios. Su palabra, su mirada, su ejemplo solo son suficientes para hacer cosas que la ciencia de este mundo y la soberbia que la acompaña no pueden realizar. Tiene, pues, razón San Buenaventura al considerar a la contemplación divina como el núcleo del ideal franciscano; y, por ende, la paz hacia la cual van a dirigirse todos sus pensamientos y su doctrina va a conducirnos, se llamará con nombre propio: el éxtasis. Seguir el itinerario del alma hacia Dios es dedicarse con todas sus fuerzas a vivir una vida humana lo más próxima posible a la de los bienaventurados en el cielo: *quam pacem evangelizavit et dedit Dominus noster Jesus Christus; cujus praedicationis repetitor fuit pater noster Franciscus, in omni sua praedicatione pacem in principio et in fine annuntians, in omni salutatione pacem optans, in omni contemplatione ad extaticam pacem suspirans, tanquam civis illius Jerusalem, de qua dicit vir ille pacis... rogate quae ad pacem sunt Jerusalem* (144).

Igualmente manifiesto es que San Buenaventura no quiere otro ideal que el del Evangelio y de San Francisco. Su alma parece loca de deseos cuando persigue por todos los medios el éxtasis a imitación de su bienaventurado Padre: *cum igitur exemplo beatissimi Patris Fran-*

(143) *Philip.*, IV, 7.

(144) *Itiner.;* pról. 1, ed. min., pp. 289-290. Puede verse, y con claridad meridiana, en el libro de G. Palhoriès, por lo demás tan simpatizante con el pensamiento bonaventuriano, hasta qué punto se ha desconocido la capital importancia de estas declaraciones; la traducción del *Itinerarium* que allí se inserta, omite sencillamente este comienzo (p. 295).

cisci hanc pacem anhelo spiritu quaererem. Para que la hallara, una inspiración divina condújolo, pecador como era, y séptimo sucesor de San Francisco, aunque indigno, próximo el aniversario de la muerte del santo, y treinta y tres años después de la misma, a la soledad del monte Alvernia ([145]). Lo que San Buenaventura va a buscar en la cima solitaria del monte Alvernia, donde San Francisco había recibido los estigmas de la Pasión, es la misma paz del éxtasis, dentro del cual se había realizado el milagro: *ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum, amore quaerendi pacem spiritus, declinarem* ([146]). Está buscando en su alma las ascensiones interiores por cuyo medio podrá lograrla, cuando recuerda el gran milagro de que San Francisco fuera ya objeto en aquellas mismas soledades, la visión de aquel serafín alado que semejaba a un crucifijo. Una luz invade de súbito su espíritu, y la visión del Serafín le señala a la vez el éxtasis en que entonces se hallaba San Francisco y el camino por donde se puede llegar a él. Las seis alas del Serafín son las seis contemplaciones místicas por medio de las cuales el alma se va haciendo, como sirviéndose de gradas o caminos, capaz de ingresar en la paz del éxtasis. He ahí el verdadero término, el término único a que conducen los caminos de la Sabiduría cristiana; San Buenaventura no conoció jamás otro que la vida extática vivida en la tierra por su maestro San Francisco ([147]).

Y del mismo modo que erige San Buenaventura a la contemplación extática en término último del conocimiento, asimismo toma de San Francisco su concepción de los caminos que han de prepararla, del objeto que debe proponerse y de los frutos que de ella han de recogerse. Tanto para el maestro como para el discípulo, sólo la acción es la preparación necesaria de la contemplación, y el descanso de la

([145]) La meditación de que se originó el *Itinerarium* colócase, pues, a principios de 1259, y la muerte de San Francisco acaeció en 1226, el día 4 de octubre.

([146]) *Itiner.*, Prol. 2; ed. min., p. 290.

([147]) "Porque por las seis alas bien pueden entenderse seis iluminaciones suspensivas, las cuales, a modo de ciertos grados o jornadas, disponen el alma para pasar a la paz, por los extáticos excesos de la sabiduría cristiana." (*Itiner.*, Prol. 3, ed. min., p. 291). Conclúyese la obra con una invitación al éxtasis como término de la vida interior: "Y esto es lo que se dió a conocer al bienaventurado Francisco, cuando, durante el exceso de la contemplación en el alto monte (donde traté interiormente estas cosas que dejo escritas) se le apareció el serafín de seis alas, clavado en la cruz, relación que yo mismo y otros varios oímos al compañero que, a la sazón, con él estaba; allí donde pasó a Dios por contemplación excesiva, y quedó puesto como ejemplar de la contemplación perfecta, como antes lo había sido de la acción, cual otro Jacob e Israel, de manera que a todos los varones verdaderamente espirituales Dios los invitase por él, más con el ejemplo que con la palabra, a semejante tránsito y mental exceso." *Ibíd.*, VII, 3.

vida contemplativa debe sólo ser recompensa de los esfuerzos de la vida activa. Las condiciones normales de todo verdadero conocimiento son, desde luego, no solamente el largo ejercicio de la caridad del prójimo y de la penitencia, sino principalmente la práctica constante de la meditación y de la oración. Lo hemos visto, y es sabido de todos, San Francisco estaba transformado en una especie de oración permanente; y es fácil descubrir en las descripciones que de su manera de orar nos han dejado sus biógrafos, todos los rasgos que van a hallarse ordenados, desarrollados y organizados y que serán la trama misma del método seguido por San Buenaventura. En el origen de esta oración se halla ante todo el deseo de Cristo, deseo íntimo profundo y nunca interrumpido, llamamiento del alma hacia Dios, y condición necesaria de su ascensión a Él ([148]). Este deseo produce con frecuencia una oración ardorosa, compuesta de gemidos, lágrimas y coloquios en voz alta con el Señor, su juez y amigo ([149]); pero más frecuentemente aún realiza una especie de reconcentración en sí mismo, alejándose de lo sensible, apartando sin compasión todas las especies que pudieran turbarlo, y considerando su irrupción en sus largas oraciones como otras tantas faltas graves ([150]) de las que se confesaba y hacía penitencia. Solamente entonces, después de haber vencido las últimas resistencias del cuerpo y de la imaginación entraba en una especie de rumia interior, se encerraba dentro de sí mismo, y dirigiéndose a Dios le elevaba todo su amor y deseo, llegando finalmente a ese degustar placentero de los goces espirituales que hacían de él durante algunas horas un ciudadano del cielo ([151]).

Ninguna de estas condiciones dejó a su vez de señalar San Buenaventura como necesarias para llevarnos al conocimiento verdadero y conducirnos a Dios. Sería un error tomar la espiritualidad de San Francisco como una innovación total; él mismo no hubiera admitido que su piedad no fuese profundamente tradicional, y de hecho vemos que todos los elementos constitutivos de la misma, tomados en su parte material, se encuentran ya en otras partes. Esto mismo le permitirá a San Buenaventura, aun en los momentos en que la inspiración

([148]) "Con toda su alma ansiaba a Cristo, y a Él únicamente entregaba su corazón y su cuerpo", CELANO, IIª, LXI, 94, p. 240.

([149]) *Ibíd.*, 95.

([150]) "Fuga de las distracciones durante la oración", *ibíd.*, 97.

([151]) "Con frecuencia meditaba interiormente sin mover los labios, y absorbiendo lo exterior, elevaba su espíritu a los cielos. De esta suerte dirigía sus aspiraciones y la intensidad de su oración que le unía al Señor, no como quien ora, sino más bien como quien todo él se derrite en fervor. Pero ¿quién será capaz de comprender las íntimas suavidades a que estaba acostumbrado?". CELANO, IIª, 95.

franciscana de su obra se hace más patente, justificar su doctrina recurriendo al Pseudo Dionisio y a San Agustín, cuando todo presagiaba que iba a citarse la autoridad de San Francisco. Además de que es innegable que, en materia de mística y vida interior, no es sólo San Francisco el maestro de San Buenaventura. El Areopagita, Hugo de San Víctor, San Bernardo pusieron a su disposición interpretaciones tan preciosas y profundas de la altísima espiritualidad, que el Seráfico Doctor no puede apenas dejar de inspirarse en ellas y beber ampliamente en sus doctrinas. Pero lo que San Buenaventura debe a San Francisco es un ejemplo concreto, la prueba de hecho de que, del mismo modo que la pobreza no es una gracia excepcional reservada a muy pocos privilegiados ([152]), así también el camino de la contemplación mística está abierto a todos los que saben hallar la puerta; y la condición primera que el ejemplo vivo de San Francisco declara necesaria para su consecución es el deseo.

Para alcanzar la inteligencia y la sabiduría, es menester ante todo tener sed. El don de inteligencia por ejemplo es un alimento sólido, como el pan, del cual dice San Francisco que solamente con muchos trabajos se consigue. Siémbrase el grano, crece, se siega, se muele y se cuece. Y nos callamos muchas operaciones intermedias: así es el don de inteligencia que sólo se obtiene a fuerza de trabajos múltiples y por sólo el que mucho lo desea ([153]). No basta pues una moción superficial del alma para ser ese *varón de deseos* al cual se nos asegura que no se le negará la gracia. Aquel a quien anima un deseo vehemente de gracias superiores debe recurrir ante todo a la oración; la oración permanente de San Francisco ocupa su lugar en la base misma del conocimiento humano, tal como San Buenaventura lo concibe. Hay indudablemente muchos seres humanos que no oran y sin embargo conocen; pero ya de antemano sabemos que su conocimiento es o erróneo o incompleto, y que lleva en sí mismo la condena de no alcanzar nunca la perfección.

Ni es sola la oración franciscana la que San Buenaventura eleva al rango de una propedéutica filosófica, sino que también ha aprendido de su maestro con convicción bien firme que la práctica de la ascesis moral es condición muy necesaria para todo conocimiento verdadero.

([152]) *Quaest. disp. de perf. evang.*, II, 2 repl. 4, t. V, p. 152.

([153]) "El don de entendimiento es alimento sólido como el pan, el cual, según solía decir el bienaventurado Francisco, se obtiene con muchos trabajos. Primero se siembra la semilla, luego crece, luego se recoge, después se lleva al molino, después se cuece, y así otros muchos trabajos semejantes. Y lo mismo sucede con el don de entendimiento; adquirir entendimiento por sí es cosa difícil. Asimismo, la sabiduría nadie la posee, sino el que tiene sed de ella", *Hexaem.*, III, 1, t. V, p. 343.

La ciencia no se adquiere por la sola disciplina de las escuelas; se necesita también la de los claustros. La puerta de la sabiduría está en el deseo vehemente de la misma; pero ese deseo de la sabiduría engendra el deseo de la disciplina, y esta disciplina a su vez no adquiere la apetecida eficacia real sino cuando es observada y practicada, no solamente al ser escuchada. Quien creyera adquirir la disciplina por sólo oírla predicar, semejaríase al enfermo que creyera curarse de su enfermedad con sólo escuchar las prescripciones de los médicos. La observación es de Aristóteles, y ya Sócrates antes que él había limitado sus enseñanzas a solas las virtudes, por su convicción de que son condiciones necesarias para todo conocimiento superior ([154]). Ahora bien, esta necesidad de lograr por la práctica de la virtud un alma purificada, antes de pretender la adquisición de la sabiduría, a juicio de San Buenaventura, nadie la ha encarado mejor que San Francisco. Viene ante todo la purificación de sentimientos, que se ven libres primero del pecado y después de las ocasiones de cometerlo; a continuación la purificación del entendimiento, que se reconcentra en sí mismo, y como lo hemos visto más arriba practicado por el Santo, se abstrae de las percepciones sensibles, después de las imágenes materiales y finalmente de los mismos raciocinios para sólo atender al rayo de la divina iluminación ([155]). Todos estos rasgos esenciales que dan a la teoría de San Buenaventura sobre el conocimiento su carácter propio son otras tantas experiencias franciscanas traducidas en doctrina y colocadas en su justo lugar en un conjunto sistemáticamente ordenado.

Y si todo esto que decimos es una verdad indiscutible respecto de la preparación y naturaleza de la contemplación, no lo es menos respecto de sus frutos. Al descender a su vez del monte Alvernia, traía también San Buenaventura lo que San Francisco había ido a buscar

(154) *Hexaem.*, II, 2-3, t. V, pp. 336-337 y 359.

(155) *I Sent.*, 2, exposit. text. dub. 1um, t. I, p. 59; *Itiner.*, Prol. 3 y 4; ed. min., 291-292. Nótese en este último texto el papel eminente que juega el Crucifijo en la oración: "Y el camino no es otro que el ardentísimo amor del Crucificado..., amor que así absorbió también el alma de Francisco, que la puso manifiesta en carne..." Es que el Crucifijo debe ser el centro de la devoción del mismo modo que Jesucristo es el centro de todo. Sobre la necesidad de no buscar la ciencia sino con miras a la virtud, véase San BUENAVENTURA, *Legenda S. Francisci*, IX, 1, t. VIII, p. 535. En esto la fuente de San Buenaventura es CELANO, IIa, LXVIII, 102, pp. 246-247. Cfr. *Feria Sexta in Parasceve, Serm. II*, t. IX, p. 265, donde la meditación franciscana del Crucifijo es presentada como la verdadera sabiduría. Por esta reflexión formulada en el transcurso del sermón se verá cómo San Buenaventura seguía en esto a San Francisco: "Si a cualquiera se diera opción a elegir entre querer ser él el crucificado o que lo fuese Jesucristo, opino que todos preferirían ser ellos crucificados en su propia persona", t. IX, p. 265.

en él: la paz del alma que otorga el degustar amoroso de la luz divina, la iluminación interior que permite saborearla en cada una de las criaturas, como se saborea el frescor de una fuente en los arroyuelos por donde se desliza, o percibir en la armonía de sus facultades o de sus operaciones algunas melodías del concierto celestial. San Buenaventura medita por ejemplo sobre la Santísima Trinidad; represéntasela como la autoridad suprema que lo gobierna todo; ahora bien, todo gobierno y toda legislación debe inspirarse en la piedad para con los gobernados, en la verdad y en la santidad. En este caso, el Padre debe ser la piedad, el Hijo la verdad, y el Espíritu Santo la santidad. Por lo tanto, al Padre se debe la ley de la naturaleza, al Hijo la de las Escrituras Sagradas, y al Espíritu la de la gracia: hemos, pues, de tratar de hallar esta ley de piedad inscrita en todas partes en la naturaleza. Y en efecto San Buenaventura sólo necesita volver sus ojos iluminados hacia el mundo de los cuerpos, aun de los insensibles, para descubrir sin dificultad la ley que los gobierna. La piedad llena los cuerpos y objetos inanimados de tal forma que parece desbordarse de la naturaleza entera: es algo así como la raíz que transmite cuanto de la tierra recibe a las ramas, la fuente que distribuye a los arroyuelos cuanta agua recoge; lo mismo, y con mucho más razón acontece en los seres dotados de vida: en todas las especies animales los padres dan a sus hijos todo lo superfluo del alimento que encuentran, y no pocas veces se privan a sí mismos del alimento necesario para que a sus hijos no les falte, como ocurre con la madre que convierte en leche su propio alimento para mantener a los suyos ([156]). Ejemplo es éste muy notable como tantos otros del aspecto inmediatamente analógico que el universo adquiere a los ojos de San Buenaventura. Podríamos, pues, decir que si el mundo se presenta a sus ojos como un sistema de símbolos transparentes que insinúan al alma piadosa el pensamiento del creador, es porque, a imitación de su maestro San Francisco, veía los seres y las cosas con mirada transformada por la oración e iluminada por luces venidas de lo alto. Su acento tan peculiar, y la riqueza tan maravillosamente abundante de su simbolismo llevan cierto sello de específicamente franciscanos ([157]).

([156]) *Hexaem.*, XXI, 6, t. V, p. 432.

([157]) Por lo demás él mismo nos indica su fuente: "A impulsos de su indecible devoción, percibía la bondad infinita de Dios en cada una de las criaturas como en otros tantos arroyuelos que manan de aquella fuente inagotable; y como si en las virtudes y propiedades que Dios le había concedido adivinase un concierto armonioso y celestial, provocaba dulcemente a todos los seres, como lo hacía el profeta David, a que cantasen las divinas alabanzas." (San Buenaventura, *Legenda S. Francisci*, IX, 1, t. VIII, p. 530.) Cfr. San Buenaventura: "Porque todas las criaturas hablan de Dios. ¿Qué haré yo? Cantaré a una con

Queda sin embargo una faceta de la doctrina bonaventuriana que le es peculiar y exclusiva. Sabe San Buenaventura que esta vida, casi continuamente extática, de San Francisco no depende de la naturaleza, sino de la gracia. Pero el espíritu sopla donde quiere. La gracia divina puede conceder a quien le plazca el acercársele en alguna medida; San Buenaventura sabe muy bien, por haberlo observado directamente, que el éxtasis y los dones que lo acompañan no son privilegio de sabios, sino que simples e ignorantes, como por ejemplo Fray Egidio de Asís, el iluminado, o el mismo San Francisco, han sido liberalmente favorecidos con ellos. Profunda lección es ésta que él medita y nos invita también a meditarla: una vez que tenemos el deseo, cabe que tengamos también la esperanza; en presencia de esta gracia las diferencias puramente naturales de los hombres desaparecen, y los humildes se encuentran en el mismo grado que los grandes y sabios: *modo non debetis desperare, vos simplices, quando audistis ista, quia simplex non potest ista habere, sed poteritis postea habere* ([158]). Pero por más esfuerzos que haga, le es imposible a San Buenaventura restringirse a seguir hasta el fin el camino de los humildes. Podrá, sí, escuchar la lección de Fray Egidio ([159]), y repetir con él que una pobre viejecita, simple e ignorante, puede amar a Dios mejor que Fray Buenaventura, pero él mismo no podrá amar a Dios sino a su manera, y esta manera es la de los sabios. Diríase que el éxtasis, graciosamente concedido por Dios a la perfección de ciertas almas simples, se había convertido para el ilustre Doctor en un ideal que le era preciso alcanzar por los caminos lentos y desviados de la ciencia; es ésta al menos una hipótesis que se merece una reflexión detenida.

todas. La cuerda gruesa no suena bien ella sola en la cítara, pero hace armonía con las otras." *(Hexaem.*, XVIII, 25, t. V, p. 418.) "La otra razón es la manuducción de nuestro entendimiento. Porque por las criaturas llegamos al conocimiento de Dios, y generalmente casi todas las criaturas tienen propiedades nobles, que son el fundamento para que nosotros conozcamos a Dios; así, por ejemplo, el león tiene la fortaleza, el cordero la mansedumbre, la piedra la solidez, la serpiente la prudencia, y otras semejantes", *I Sent.*, 34, un. 4, concl., t. I, p. 594.

(158) *De sabbato sancto*, Serm. I, t. IX, p. 269. El *quia simplex*, significa: "como si", "de donde..." y "porque podríais...", etc. Cfr. *De Sanctis Apost. Petro et Paulo*, I, t. IX, p. 547. Véase P. Efrén Longpré, *op. cit.*, 78.

(159) *Chronica XXIV Gener.*, "Anal. franc.", t. III, p. 101. Y tan bien ha aprendido esta lección que él a su vez la da a los demás en los dos últimos años de su vida: "Así tienen que una viejecita, poseedora de un pequeño huerto, teniendo sólo la caridad, tiene mejor fruto que un gran maestro, dueño de grandísimo huerto y conocedor de los misterios y naturalezas de las cosas." *(Hexaem.*, XVIII, 26, t. V, pp. 418-419.) Otro recuerdo familiar de las lecciones de Fray Egidio puede hallarse *ibíd.*, XXIII, 26, t. V, pp. 448-449.

Destaquemos ante todo que los contemporáneos de San Buenaventura lo han conocido bajo este aspecto: una inteligencia al servicio de una devoción. En esta definición, lo que nos sorprende indudablemente es el predominio de la devoción; empero, los Franciscanos del siglo XIII no se hallaban menos sorprendidos al ver el papel tan importante que la inteligencia jugaba en la vida interior de San Buenaventura. Nunca hasta entonces, desde que la Orden existía, se había visto que una piedad tan ardiente experimentara necesidad tan imperiosa de alimentarse de ciencias las más diversas, de apoderarse de todos los conocimientos humanos, fuesen los que fuesen, para nutrirse de ellos y asimilarlos. Y desde el siglo XIII su obra entera es vivo testimonio de que esta interpretación era legítima. En todos sus escritos aparece la ciencia de aquel tiempo larga y continuamente explotada, y esto como si la ciencia jugase el papel de un método requerido para obtener un fin más profundo que la ciencia misma ([160]). Es pues perfectamente legítimo preguntarse si la originalidad de San Buenaventura, y lo que había de motivar su elevación al principado de la mística no consistirá en la unión indisoluble y en la colaboración íntima de una inteligencia no menos exigente que la piedad, su colaboradora.

Esta hipótesis está perfectamente acorde con los testimonios de sus contemporáneos sobre la doctrina de San Buenaventura; pero además posiblemente nos va a permitir esclarecer un punto que está obscuro en la psicología del Santo. Parece incuestionable que San Buenaventura permaneció fiel al ideal extático y al espíritu más íntimo de San Francisco; pero no es menos universalmente reconocido que, a diferencia de San Francisco y de sus primeros compañeros, San Buenaventura nunca fué asceta. Naturalmente los Espirituales se lo han reprochado, y ni la leyenda ni la historia aducen nada en contra de este hecho. Adversarios, partidarios, y hasta él mismo han invocado excusas para explicar la ausencia de maceraciones extraordinarias que muchos juzgaban imprescindibles en un verdadero santo; pero nadie ha sostenido nunca que San Buenaventura haya seguido en esto, ni de lejos siquiera, las huellas de un San Bernardo o de un San Francisco. Él confiesa sencillamente que su constitución endeble y su salud vaci-

(160) "Toda verdad que por el entendimiento comprendía, reducida a la forma de oración y alabanza divina, rumiábala con afecto ininterrumpido... Todos sus opúsculos parecen rezumar perspicacia de entendimiento y fervor de amor divino a quienes buscan en ellos la ciencia divina, rindiendo culto a ésta con preferencia a la vanidad aristotélica." B. DE BESSE, *Chronica XXIV Gener.*, "Anal. franc.", t. III, pp.324-325, o en SALIMBENE, ed. cit. "Mon. Germ. Hist.", t. XXXII, p. 664.

lante no le permitían imponerse mortificaciones que él sería el primero en desear ([161]), y el vibrante, pero algo huraño, Pedro Juan Olivi nos atestigua el hecho añadiendo que algo de verdad existía en esta excusa ([162]). Con este mismo espíritu, la célebre visión de Fray Jacobo de Massa opone a Juan de Parma, el franciscano perfecto que bebe hasta la última gota el cáliz que le ofrece San Francisco, al semifranciscano Buenaventura, que no puede beber sino tan sólo la mitad, y derrama la otra mitad en el suelo ([163]). Naturalmente un hecho de esta naturaleza no podía menos de ejercer influencia decisiva en la orientación de la mística bonaventuriana. La imitación de San Francisco no podía ya ser una imitación literal desde el momento que se hacía abstracción de la ascesis extraordinaria y de las maceraciones extremas practicadas por San Francisco; sería simplemente una transposición. Y esta misma transposición no sería posible de no haber otra disciplina que viniera a llenar el hueco libre, y hacer el papel que hasta allí realizara la disciplina corporal. ¿Y por qué, por muy extraordinario que parezca, esta disciplina nueva no había de ser una disciplina del espíritu? Piedad y meditación las había ya practicado perfectamente San Francisco; pero y la transmutación de la ciencia en piedad desconocida por el fundador de la Orden,

([161]) *Epístola*, I, t. VIII, p. 468: *Propter debilitatem corporis...*

([162]) "En quinto lugar, porque Buenaventura y otros que de esto escribieron, según lo que éstos dicen, vivieron muy laxamente; parece por tanto que no entendieron cayese bajo el voto el uso estricto contrario a su relajación. A esta quinta objeción respondemos que hasta ahora solía presentársenos a los más encumbrados personajes de la Orden como ejemplares de perfección. Hoy empero, ¡válgame Dios!, nos los presentan éstos como ejemplares de relajación, y de un solo golpe los hieren a ellos con el vituperio, y a sí mismos se ciegan con el ejemplo que aducen, y a los demás nos envenenan con la falsa doctrina que siembran. Voy, pues, a decir lo que siento respecto del precitado Padre [Buenaventura]. Fué internamente de espíritu óptimo y sumamente piadoso, y en cuanto a su doctrina, predicó la perfecta pobreza, como se comprenderá con evidencia por lo antes citado de él. *Sin embargo, corporalmente fué débil, y hasta quizás con cierto deje de humano, como él mismo lo confesaba, y yo mismo lo pude oír muchas veces;* no fué mayor que el Apóstol, quien decía: «porque todos ofendemos en muchas cosas» (Jac. 3, 2). Sin embargo tanto se dolía de las relajaciones de este tiempo, que en París, en pleno Capítulo, estando yo mismo presente, dijo que desde que fué nombrado General vivía dispuesto a ser reducido él a polvo [a fuerza de torturas] a trueque de que la Orden retornara a aquella pureza en que vivían el bienaventurado San Francisco y sus compañeros, que era también el ideal que él se había forjado. Podemos, pues, excusar a aquel santo varón de gran parte de responsabilidad, aunque no de toda." P. JUAN OLIVI, en EHRLE, "Archiv...", III, pp. 516-517. Texto mejorado en la edición de Quaracchi, t. X, p. 50.

([163]) P. SABATIER, *Actus B. Francisci*, ed. cit., pp. 216-217; ÁNGEL CLARENO, *Hist. sep. trib.*, "Archiv.", II, pp. 280-281. Esta historia ha pasado también a las *Florecillas.*

sencillamente porque los caminos del saber no eran los suyos, ¿no podría llenar ese hueco?

Efectivamente San Buenaventura no ha llegado a ser el Doctor Seráfico sino porque antes era ya un Doctor. Su falta de ascetismo, sea cual fuere, no quedaría suficientemente explicada por la debilidad corporal. San Bernardo y San Francisco, demacrados y casi destrozados por las maceraciones, a cada paso encontraban nuevos medios de imponerse otras nuevas penitencias, demostrando de esta suerte por el ejemplo que siempre quedan fuerzas suficientes para ser un asceta cuando se arde en deseos de serlo. Pero es imposible sentir deseos de ascetismo cuando al mismo tiempo se anhelan los deleites del reposo y de la inteligencia; es pues perfectamente explicable la carencia de ascetismo de San Buenaventura si ésta se reduce a la contrapartida negativa de su violenta hambre especulativa. Como lo hemos visto ya en sus interpretaciones sobre la Regla franciscana, tiene el hambre de saber del Doctor, su respeto absoluto al trabajo intelectual y a cuantas condiciones materiales lo hacen posible, y hasta su amor a los libros: San Buenaventura no es un intelectualista, es un intelectual. Ahora bien, el intelectual puede ser un hombre austero, desprendido, pobre en espíritu, y hasta le es saludable vivir vida retirada para dar al espíritu libre vagar, pero no puede en manera alguna ser un asceta ni vivir en las mortificaciones corporales que un San Francisco o un San Bernardo se infligían. El alma, en un cuerpo agotado por las maceraciones y vigilias, puede orar y pasar directamente de la oración al éxtasis, pero la inteligencia no podría sino con suma dificultad seguir en tal cuerpo el contorno sutil de las ideas, o desanudar problemas que a las veces forman nudos bien apretados. Sabíalo bien San Buenaventura, y por cuanto no quería renunciar a los goces que procura al alma la inteligencia de los misterios de la fe, debía necesariamente renunciar a seguir en sus asombrosas austeridades el desprendimiento total de San Francisco.

Y no se crea que sean simples hipótesis las que exponemos, pues es él mismo quien nos lo dice. En un texto capital en que San Buenaventura entrelaza con su talento habitual los tres temas, de la perfección de los Órdenes Angélicos, de la perfección de las Órdenes religiosas y de la perfección de las almas, él se coloca, lo mismo que a toda la Orden, en un plano distinto del de San Francisco, y la manera como explica esta distinción es bien instructiva. El Orden de los contemplativos, que a su juicio ocupa la cima de la jerarquía eclesiástica, subdivídese en tres órdenes inferiores: el de los suplicantes, el de los especulativos, y el de los extáticos. Los miembros del primero viven en la oración, la devoción y el cántico de las divinas

alabanzas; agregan solamente lo imprescindible del trabajo manual para subvenir a sus necesidades. Y tales son, entre otros, los Cistercienses, Premonstratenses, Cartujos, y Canónigos Regulares de San Agustín; éstos pueden tener posesiones a fin de poder rogar por aquellos que se las han dado. Los miembros del Orden de especulativos son los que se dedican al estudio de las Escrituras, y sólo pueden entregarse a él después de haber purificado sus almas, ya que es imposible comprender las palabras de Pablo sin tener el alma de Pablo. Estos son los Dominicos y los Franciscanos ([164]). Los Frailes Predicadores tienen por objeto principal la especulación, y por eso su nombre de predicadores, que presupone la ciencia de lo que enseñan, y en segundo término dedícanse a la unción y fruición del bien divino por el amor. Los Franciscanos, al contrario, se dedican como objeto principal a la unción y como secundario a la especulación ([165]); son sin embargo especulativos, y San Buenaventura tiene buen cuidado de recordar que San Francisco quería ver estudiar a sus Frailes, pero con la condición de que comenzaran por poner en práctica sus enseñanzas. *Multa enim scire, et nihil gustare, quid valet?* Si los suplicantes equivalen al Orden de los Tronos, los especulativos, aun los místicos, corresponden al Orden evangélico de los Querubines, y aquí es donde San Buenaventura elige su puesto con los demás Franciscanos.

Sin embargo, cosa verdaderamente extraña, ni es aquí donde coloca a San Francisco. Por encima de los suplicantes y los especulativos hállanse los extáticos: *Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum sursumactivum, scilicet ecstaticum seu excessivum.* Les correspondería propiamente el orden de los Serafines. Pero ¿cuál es éste y quiénes forman parte de él? Constitúyenlo, si por ventura existe, los hombres para quienes el éxtasis es una especie de gracia habitual y natural. San Francisco debió pertenecer a este Orden. Prueba de que sus dones seráficos no provenían de gracias propias de la Orden de Frailes Menores, la tenemos en que antes de que vistiera el santo

([164]) Sobre la conformidad fundamental de ambas Órdenes y el carácter especulativo y místico común a ellas, no obstante las diversas proporciones en que unen ambos elementos, véase el tan sugestivo panegírico *De S. Dominico*, t. IX, pp. 56[illegible]-564, en el que se encuentra esta interesante observación: "Así, pues, para llevar este yugo, Pablo fué agregado a Pedro, Bernardo a Benito y Francisco a Domingo."

([165]) La *unción* puede definirse: "El sentido de la consolación del Espíritu Santo que se derrama en el alma", *Sabbato Sancto*, Serm. I, t. IX, p. 269. Por lo demás, la unción perfecta es idéntica al éxtasis: "Cuando el alma se siente llena del Espíritu Santo hasta lo más íntimo, se siente enajenada, y a esto llamamos éxtasis", *ibíd.* La *especulación* es la consideración de Dios en las cosas como en un espejo *(Speculum-speculatio)* que lo refleja, y en sentido más amplio, la consideración de la verdad por la inteligencia.

hábito fué ya un día sorprendido cerca de un vallado en éxtasis y sin conocimiento. Los hombres de este tipo son hasta el presente seres excepcionales, porque el éxtasis sólo es posible cuando el alma se separa por un tiempo del cuerpo, dejándolo literalmente inanimado, y no logra desgajarse de él sino después de haberlo dominado y extenuado hasta el punto de que los lazos que a él la atan no la sujeten ya. La vida del extático, esto es, la del que habitualmente vive en éxtasis, lo mismo que la del especulativo que vive pensando, presupone, pues, tal agotamiento de todo el cuerpo que quien la vive no podría sostenerse sin una gracia especial del Espíritu Santo. Todo induce a creer que este Orden no existe todavía, pero que San Francisco ha sido designado para dar al mundo el primer modelo de lo que será esa vida. El Serafín que en el monte Alvernia se le apareció, quizás sólo pretendía significarle la perfección seráfica del Orden que más tarde le correspondería. Y cuando el ángel alado le imprimió los estigmas de la Pasión, quiso sin duda manifestarle con ello que este Orden sólo llegaría a desarrollarse en medio de sufrimientos y tribulaciones, esto es al fin de los tiempos, y en los momentos en que Cristo sufra en su cuerpo místico que es la Iglesia. Hay en esto un gran misterio, pero fácilmente se comprende que la Iglesia tenga necesidad de una asistencia muy grande en las sacudidas que la conmoverán antes de su triunfo definitivo, asistencia que Dios le mandará multiplicando a esta clase de hombres que apenas se sostienen en sus cuerpos, y que a cada instante parecen comenzar su vuelo a la Jerusalén celestial ([166]).

([166]) "El tercer orden es de los que vacan a Dios según el modo sobreelevativo, esto es extático o excesivo. Y decía: ¿Cuál es, pues, éste? Éste es el orden seráfico. De éste parece que fué San Francisco. Y decía que aun antes que tuviera el hábito, fué arrebatado y encontrado junto a un seto. Aquí, en efecto, está la mayor dificultad, es decir, en la sobreelevación, pues todo el cuerpo se enerva, y si no hubiera alguna consolación del Espíritu Santo, no lo soportaría. Y en éstos se consumirá [consumará] la Iglesia. Mas cuál haya de ser este orden, o haya sido ya, es difícil saberlo."

"El primer orden responde a los Tronos; el segundo a los Querubines; el tercero a los Serafines, y éstos están cerca de Jerusalén y no tienen más que volar. Este orden no florecerá sin que Cristo aparezca y padezca en su cuerpo místico. Y decía que aquella aparición del Serafín al bienaventurado Francisco, la cual fué expresiva e impresa, mostraba que este orden debería llegar a ello por las tribulaciones. Y en aquella aparición se encerraban grandes misterios. Así se distinguen, pues, estos órdenes según la mayor o menor perfección; pero la comparación es según los estados, no según las personas; porque una persona lega es algunas veces más perfecta que una religiosa." (*Hexaem.*, XXII, 22-3, t. V, pp. 440-441.) Los escoliastas de Quaracchi parecen haberse inquietado en cierto modo por esta escatología, y recuerdan que en el *Hexaemeron*. sobre todo en lo que a estas cosas se refiere, se nos da solamente el sentido de las

El estado, pues, de perfección de San Buenaventura es el del especulativo; el del extático es el de San Francisco ([167]). Es que sería inútil para aquellos a quienes Dios no ha concedido semejante gracia, pretender colocarse de repente en una vida que su cuerpo no podría soportar, y que, además, no podrían llevar sin renunciar a la especulación para la cual han sido destinados. Queda por lo demás el éxtasis ante sus ojos como un ideal indudablemente superior al de la pura especulación, al cual por lo tanto ni pueden ni deben renunciar. Pero ¿cómo siendo especulativos pueden llegar a los arrebatos de los extáticos cuando su misma situación de especulativos les veda el ascetismo de los extáticos? Para resolver este problema es preciso que la ciencia supla a la ascesis, cosa que no le será posible sino a condición de ir reorganizándose interiormente para este fin. Esta parece haber sido la labor definida que conscientemente se impuso San Buenaventura y que da su carácter peculiar a la doctrina tan compleja que vamos a examinar. Asimila cuanto asimilable encuentra, y aunque aparentemente sigue siendo muy igual a la doctrina agustiniana, sin embargo evoca de continuo a su memoria el recuerdo de otras escuelas místicas, pero sin que jamás repita lo que ya antes que él otros han entendido. Es que realmente nadie, ni la filosofía agustiniana en que él se inspira, se había propuesto realizar con el mismo rigor sistemático tarea semejante: reconstruir el conocimiento humano y el mundo entero con vistas a sólo la paz del amor ([168]). O sea, que el término último perseguido incesantemente por esta inteligencia ha sido en definitiva una

palabras pronunciadas por San Buenaventura (*ibíd.*, 453). Observemos ante todo que los puntos de vista de San Buenaventura nada tienen que ver con los de Joaquín de Fiore, y entran de lleno en el marco fijado por la tradición. No encierran ni un evangelio nuevo ni nueva revelación; tan sólo suponen una multiplicación final, que nada tiene de inverosímil, de los extáticos, esto es, de hombres pertenecientes a un grado de perfección más elevado en el orden de la espiritualidad, y sobre su catolicismo no cabe duda, dado que su modelo es San Francisco. Cfr. *Hexaem.*, XIII, 7, t. V, p. 389.

([167]) Podríasele sin duda añadir, en categoría ligeramente inferior, algunas almas privilegiadas, por ejemplo Fray Egidio: "cierto Fraile lego, que durante treinta años tuvo la gracia del *excessus mentalis* [el éxtasis], y fué purísimo, y virgen, y mereció ser el tercer Fraile después del bienaventurado Francisco...", *Sabbato Sancto*, Serm. I, t. IX, p. 269. De esta suerte este Fraile iluminado es para San Buenaventura una autoridad que cita a la par de San Bernardo o de los Victorinos en materia de mística.

([168]) Este ideal del conocimiento está con la máxima claridad afirmado por el mismo San Buenaventura: "Éste ha de ser el fruto de todas las ciencias, que por ellas se edifique la fe, *sea Dios honorificado*, se compongan las costumbres, se gocen los consuelos que nacen de la unión del esposo y la esposa (el éxtasis), que se realiza por la caridad, hacia la cual se ordena toda la Sagrada Escritura, y por consiguiente, toda iluminación, que desciende de lo alto, y sin la cual todo conocimiento es vano." *De red. art. ad theol.*, 26; ed. min., p. 385.

metafísica de la mística cristiana. Ningún título doctoral podía pues definir con perfección a San Buenaventura mejor que el de Doctor Seráfico, que comprende a la vez la necesidad de la ciencia, y su subordinación a los arrebatamientos místicos, pero sin dejar de indicar con pleno rigor de exactitud cuánto debe su doctrina a las enseñanzas de San Francisco y cuánto se ha enriquecido con ellas. La historia más exigente no tendrá que hacer en el porvenir sino comentar y confirmar lo que ya la experiencia de la tradición nos ha legado como una cosa perfectamente comprobada.

PARA comprender cómo una intuición de tal género ha podido llegar a convertirse en un sistema, preciso es ante todo considerarla como el mismo San Buenaventura lo ha hecho, como una simple experiencia. El deseo de Dios no es un sentimiento artificial que la filosofía ha de introducir en el alma desde fuera, sino un sentimiento natural, un hecho concreto del cual tendremos primero que tomar nota, y cuya justificación completa constituirá precisamente la materia de toda verdadera filosofía. Al proceder de esta manera por cierto experimentalismo interno, y al constituir la base de su doctrina en el conocimiento del alma, permanece fiel San Buenaventura a la tradición agustiniana, pero preferentemente busca su punto de apoyo en un terreno que su vida interior le ha hecho ya familiar y conocido.

Es indudable que el alma humana se ve agitada por deseos que son los resortes ocultos de su actividad, y cuya satisfacción determina la consecuencia de sus diversas operaciones. El hombre, por deseo natural, aspira al conocimiento, a la felicidad y a la paz: al conocimiento, pues vemos de continuo a su pensamiento escrutar curiosamente la esencia de las cosas; a la felicidad, pues lo mismo hombres que animales, si obran, lo hacen precisamente por procurarse un bien o huir de un mal; a la paz, por cuanto al buscar el conocimiento o la felicidad no es ni el conocimiento ni la felicidad lo que persigue, sino el calmar su anhelo de conocer y gozar, por la paz y el descanso que siguen al movimiento cuando ha llegado a su fin venturosamente. Este amor de la paz viene, pues, a ser como la perfección y complemento de los otros dos; y es tan innato en nosotros que aun en las turbulencias de la guerra lo que buscamos es la paz, y hasta los mismos demonios y condenados en la desesperación en que están sumergidos aspiran a ella (1). Es esta misma la paz que Cristo ha venido a traer a un mundo que Él sabía sediento de ella cuando decía a los hombres: "Os dejo la paz, os doy mi paz", predicación que fué renovada por San Francisco, el cual anunciaba la paz en el principio y fin de sus discursos, deseaba la paz a cuantos saludaba, y aspiraba a la paz del éxtasis en cada una de sus oraciones místicas, y ésta es finalmente

(1) *De myst. Trinit.*, I, 1, 6-8, t. V, p. 46.

la paz que, a imitación de San Francisco, había San Buenaventura buscado con todo el ardor de su alma en el monte Alvernia, en aquella su peregrinación hacia Dios ([2]).

Ahora bien, es imposible observar atentamente este triple anhelo sin percatarse de que no encuentra el hombre en sí mismo nada que le satisfaga, y más aún, que no ha de encontrarlo en ningún bien finito. Ya el mismo Aristóteles nota que el alma humana está por naturaleza desprovista de límites; no poseemos facultad cognoscitiva determinada a tal o cual objeto, sino que podemos conocer cuanto es cognoscible, y el sentimiento de nuestra capacidad cognoscitiva universal es el que produce en nosotros el deseo de que hablamos. Capaces de conocerlo todo, nunca nos satisfacemos con el conocimiento de un objeto determinado; quizás sin precisión, pero sí con intensidad, aspiramos a la posesión de todo lo cognoscible, y sobre todo de aquello cuyo conocimiento nos hace conocer todo lo demás. Lo mismo ocurre en lo que se refiere al bien; amamos todo lo que es bueno, como deseamos conocer cuanto es inteligible; por eso ningún bien particular nos satisface plenamente. No bien hemos fijado nuestro amor en una cosa, cuando ya lo infinito de nuestro deseo nos arrastra hacia otra, como si a través de una serie infinita de bienes particulares buscáramos un bien absoluto que sea el fin de todos los demás. De donde resulta que en vano trataríamos de buscar en ningún objeto finito la paz que sigue a la satisfacción completa de todos los deseos. Para gozar de esta paz, es preciso sentirse perfectamente feliz, y nadie lo es si no se siente tal. No encontraremos pues en nada que sea finito nuestro complemento, nuestra perfección, nuestra paz, por lo mismo que nuestro entendimiento busca siempre un objeto más allá de todo objeto finito, y nuestro deseo apetece incesantemente un bien que excede lo finito. Para quien sabe profundizar, en esta experiencia inicial se encierra toda la filosofía: *nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod Deus est, ideo in eo solo debet quiescere et eo frui* ([3]); sólo nos falta hacerla salir de ella.

Antes de emprender esta tarea, se impone una pregunta: ¿no existe ya esta filosofía? Después de tantos siglos de mundo y de ciudades organizadas con perfecto orden, se hallan clases sociales que disponen de vagar suficiente, y con pensadores dotados de genio tan profundo como para que se haya podido ya dar una explicación racional del universo. Bastarános estudiar el período de la historia humana ante-

([2]) *Itiner.*, pról. 1-2, ed. min., pp. 289-290.

([3]) *I Sent.*, 1, 3, 2, concl., t. I, p. 40; *Serm. III de reb. theol.*, 9, t. V, pp. 540-541. Cfr. también *Dominica V post Pascha*, Serm. II, 1, t. IX, p. 310; y *Dominica IV post Epiph.*, Serm. I, 2, t. IX, p. 359.

rior a la venida de Cristo para ver que se ha mostrado sumamente rica en toda clase de sistemas. ¿No encontraríamos allá alguno que nos satisficiera? Y si acaso llegáramos a la conclusión de que la mente humana, dejada a sus solas fuerzas, no ha sido nunca capaz de alcanzar la verdad, ¿no podríamos señalar una causa permanente y profunda de tal fracaso?

Advirtamos ante todo que San Buenaventura concibe claramente la distinción formal entre la razón y la fe, y recordemos, ya que alguien lo ha puesto en duda, que le hubiera sido absolutamente imposible no distinguirlas. El mero hecho de la existencia de filosofías paganas, como las de Aristóteles y Platón, era prueba histórica concluyente. Habían existido generaciones enteras sin la gracia de la revelación, luego necesariamente aquellos hombres habían de usar de su razón independientemente de la fe; la distinción de los principios especificadores de la teología y de la filosofía, no podía por lo tanto ser ignorada por nadie en la Edad Media, y de hecho San Buenaventura ha probado que los distinguía perfectamente. La filosofía es para él, como para todos, el conocimiento de las cosas que el hombre puede alcanzar por sola la razón. Su carácter distintivo es la certeza absoluta: *veritatis ut scrutabilis notitia certa* [4], y este carácter se explica porque la certeza de la filosofía se funda en sola la clara visión de la verdad por la razón, a diferencia de la certeza fundada en la fe. La certeza de adhesión de la fe es indudablemente la más fuerte de todas, por estar fundada en una adhesión indefectible de la voluntad. La adhesión del creyente a la verdad creída es mucho más íntima y profunda que la del sabio a su propio conocimiento. Es que entra en juego el amor, y no se deja desviar por nada. Por eso a los verdaderos creyentes jamás se les ve dejarse arrastrar ni siquiera de palabra a la negación de una verdad por la cual están dispuestos a sufrir mil tormentos, cosa que nunca un hombre de recto sentido hará por una verdad especulativa. Un geómetra que aceptara la muerte por mantener la verdad de una proposición geométrica, por cierta que fuese, no demostraría estar en su sano juicio espiritual, en tanto que un verdadero creyente, por más que conociera totalmente la ciencia de la filosofía, preferiría perderla toda antes que ignorar uno solo de los artículos de la fe. Pero en cuanto a certeza de conocimiento, es decir, la que procede del raciocinio de la inteligencia y no del acto de la voluntad, es muy superior la certeza racional a la certeza de la fe. En lo que se sabe de ciencia cierta, como por ejemplo, los primeros principios, no hay género de duda, ni se lo puede contradecir,

[4] *De donis S. S.*, 23, 1, 4, concl., t. V, p. 481; *De red. art. ad theol.*, 4, ed. min., p. 369.

ni sembrar vacilación en el ánimo, tanto de los demás como en el nuestro, ni cabe siquiera en la imaginación la posibilidad de negarlo (5).

La razón humana, para añadir al conocimiento innato y cierto que de los principios posee el conocimiento de las cosas exteriores, debe esforzarse por adquirirlo (6). Y esta adquisición no es posible si la luz natural no sigue las vías naturales por las cuales llegan a nosotros las ideas de los seres y de los objetos sensibles: ante todo los sentidos, que nos permiten entrar en contacto con la naturaleza propia de las cosas; después la memoria que conserva el recuerdo de las sensaciones múltiples que vamos experimentando de un mismo objeto; y finalmente la experiencia que compendia en una impresión común las imágenes dejadas en nosotros por ese objeto. La filosofía no tiene otro objeto que recoger y ordenar todos los conocimientos innatos o adquiridos mediante este método puramente natural. San Buenaventura repite gustoso con San Agustín: *quod credimus debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi* (7). De ahí que en modo alguno se pueda decir que confunda los dos métodos de la razón y de la fe.

En realidad el edificio de la teología se levanta con principios y métodos opuestos a los de la filosofía. El punto de partida de la investigación no es la luz natural de la razón, ni la evidencia que con ella se descubre, sino el contenido de la Escritura aceptado como verdadero por un acto de fe voluntaria. Y no es que la fe, en sí misma considerada, pertenezca ya al sistema de la teología. La fe pura no es sino la adhesión del creyente a lo que la Escritura nos enseña; ahora bien, la Escritura ni explica ni justifica racionalmente su contenido; no tiene otro objeto que asegurar nuestra salvación diciéndonos lo que debemos hacer o evitar; procede pues por preceptos imperativos o prohibitivos, ejemplos persuasivos narrados a modo de historia, promesas seductoras o amenazas terroríficas; sabedora de que

(5) *III Sent.*, 23, 1, 4, concl., t. III, p. 481; *Itiner.*, III, 2, ed. min., p. 315; *In Joann.*, proem., 10, ad primum, t. VI, p. [illegible]43.

(6) "Ahora bien, la Filosofía trata de las cosas como existen en la naturaleza, o en el alma, por el conocimiento dado naturalmente o también adquirido." *(Brevil.*, pról. 3, 2, ed. min., p. 18.) "La razón superior... debe juzgar según su luz propia y según la luz que ella ha adquirido del inferior." *(II Sent.*, 24, 2, 1, 1, concl., t. II, p. 575, y 17, 1, 1, ad sextum, t. II, p. 413; *De red. art. ad theolog*, 4; ed. min., p. 369.; Cfr. *Hexaem*, III, 25, t. V, p. 347; *III Sent.*, 35, un. 2, concl. t. III, p. 776. Para lo siguiente: "Añádase sin embargo que la razón, en la investigación, puede proceder de dos modos: bien en cuanto ayudada por el rayo de la fe, o bien dejada a su propio juicio, y de este modo procede al mirar a las naturalezas y causas inferiores; pues adquiere la ciencia por vía del sentido y de la experiencia." *(II Sent.*, 30, 1, 1, concl., t. II, p. 716.)

(7) San Agustín, *De utilitate credendi*, XI, 25, P. L., t. 42, col. 8[illegible]; San Buenaventura, *Brevil.*, I, 1, 4, ed. min. p. 35.

nosotros nos movemos más al bien por una inclinación de la voluntad que por una reflexión de la inteligencia, trata de variar continuamente sus procedimientos para acomodarse a las diferentes inclinaciones que mueven en sentido diverso las almas, sin atenerse a las leyes de una dialéctica inmutable como la que rige los dominios de la razón ([8]).

Sin embargo, aun cuando la fe en su estado puro no tolera ningún aparato de pruebas lógicas, tiende de por sí a darse las razones de lo que cree, y esta tendencia, inherente a la fe misma, es lo que da origen a la teología. De donde clarísimamente se ve que el orden seguido por la teología es inverso al que la filosofía sigue, pues ésta concluye donde la otra comienza. La filosofía parte de la razón y de la experiencia sensible, y el punto culminante a que puede llegar es a Dios; mientras que la teología, partiendo de la revelación divina, comienza por la causa primera, como si el orden del conocimiento fuese el mismo de las cosas, para descender del primer principio a los efectos ([9]). Se ve además que el método demostrativo es muy distinto en los dominios de la teología de como es en la filosofía. Ambas ciencias argumentan, y argumentan por los mismos procedimientos silogísticos cuantas veces el teólogo lo juzga necesario, pero nunca lo hacen fundadas en los mismos principios ni buscando el mismo fin. La Teología busca siempre la mayor de sus silogismos en alguna verdad de la Escritura garantizada por la autoridad divina, y todas sus demostraciones se ponen al servicio de la fe: *ad promotionem fidei.* A veces confunde por sus razonamientos católicos y de analogías bien seleccionadas a adversarios charlatanes; otras veces enardece la fe tibia de otros con argumentos que la confirman, pues si los tibios no ven sino algunas probabilidades en favor de la fe, y muchas razones en contra, pronto dejarán de creer; otras, finalmente, argumenta la teología para sola la satisfacción de los perfectos, que no hay estado delicioso comparable al de un alma creyente que se deleita en la inteligencia de lo que con fe perfecta cree ([10]). En todos los casos la teología procede de la misma manera, por autoridad ([11]), y hacia el

([8]) *Brevil.*, pról. 5, 2; ed. min., p. 24.

([9]) *Ibíd*, I, 1, 3, p. 34.

([10]) "Por modo admirable deléitase el alma al entender lo que con perfecta fe cree." *I Sent.*, proem., II, concl., t. I, p. 11. Cfr. San Bernardo, *De consideratione,* V, 3, fin.

([11]) "Así, pues, porque estos modos narrativos no pueden hacerse por el método de la certeza racional, ya que los hechos particulares no pueden ser probados, para que esta Escritura no vacilara como dudosa y, por esta razón, moviera menos, en lugar de la certeza de la razón, proveyó Dios a esta Escritura la certeza de la autoridad, la cual es tan grande que sobrepuja toda la perspicacia y evidencia del humano entendimiento." *Brevil.*, pról., 5, 3, ed.

mismo fin, que consiste en hacer inteligible lo que se nos manda creer introduciendo en ello la razón: *credibile prout transit in rationem intelligibilis et hoc per additionem rationis* ([12]).

El problema de la distinción de la fe y la teología por una parte, y de la razón y la filosofía por otra, se resuelve en la doctrina de San Buenaventura tan fácilmente como podría resolverse en la de Alberto Magno o Santo Tomás de Aquino; pero a este problema se agrega otro, que frecuentemente se confunde con él, y de esta confusión se originan dificultades inextricables en la interpretación de la doctrina. La razón nos da conocimientos ciertos, y que en cuanto conocimientos nada tienen que ver con las certezas de la fe; podría pues uno imaginarse una filosofía ideal que sólo fuera un tejido de dichas certezas, esto es, la evidencia inicial de los primeros principios transmitiéndose a toda la red de sus consecuencias infinitamente ramificadas; ésta es la verdad de derecho, y es irrefutable; empero deja intacta la cuestión de facto: ¿somos capaces por los solos recursos naturales, y en nuestra situación, de realizar semejante tejido de principios y consecuencias, sin entremezclar groseros errores? Y si no lo somos, ¿dónde hemos de encontrar la luz que haya de esclarecernos?

Aquí mismo es todavía preciso proceder con prudencia y distinguir. Por sí mismas, ni la filosofía pura, ni la luz natural de la razón sobre la que ella se funda podrían ser consideradas como radicalmente malas; muy al contrario, son buenas; podemos estar seguros de ello. La razón debe ser radicalmente buena por cuanto de Dios procede. Es verdad que la teología es superior a la filosofía pura en cuanto que aquélla supone la intervención de una luz infusa y sobreañadida que nos eleva sobre la razón natural a la inteligencia de la fe. Pero la razón natural es ya de sí misma una luz de origen divino, es por tanto seguro y legítimo seguir sus dictados. Reflexionemos por lo demás en los caracteres distintivos que le hemos atribuído: es completamente evidente y da al pensamiento una certeza infalible; son estas cualidades que no se explicarían jamás desde el punto de vista de la naturaleza humana en sí misma considerada; y esta inmutabilidad de nuestros conocimientos racionales supone precisamente que ella es sobrenatural en su principio, como lo serán más tarde la luz de la fe o los dones del Espíritu Santo que la completarán. En efecto, no es otra cosa que un reflejo de la luz creadora sobre nuestro semblante: *prima visio animae est intelligentiae per naturam inditae; unde dicit Psalmus: Signa-*

min., p. 25. La teología, fundada sobre la fe en la revelación, descansa necesariamente sobre el mismo fundamento.

([12]) *I Sent.*, prooem., I, concl., t. I, p. 7.

tum est super nos lumen vultus tui Domine ([13]). Es claro por tanto que si la razón es una luz de origen divino mal podrá por sí misma conducirnos al error; mas esta conclusión plantea a su vez otro nuevo problema: ¿podemos nosotros usar sin engañarnos de esta luz en sí infalible?

Por razones que más tarde hemos de estudiar, y que además escapan a la razón natural como tal, opina San Buenaventura que no. Indudablemente, él distingue entre las verdaderas y falsas filosofías; pero es que a su juicio las verdaderas filosofías lo son sólo porque la razón que las ha elaborado se hallaba robustecida por algún auxilio sobrenatural, y, para conocer la naturaleza de dicho auxilio débese distinguir entre los dos períodos de la historia humana: anterior y posterior a Jesucristo.

Antes de Jesucristo no tenían los hombres a su disposición las luces de la fe, pero podían sin embargo utilizar su razón de dos bien distintas maneras. Servíanse en efecto de ella como de un instrumento para satisfacer su curiosidad personal, amontonando conocimientos relativos a las cosas como si las cosas fuesen el verdadero fin de la inteligencia, o como si la razón tuviera derecho a satisfacer su egoísta curiosidad. Entonces los hombres caían en los más groseros errores. La idolatría de los egipcios, por ejemplo, fué consecuencia normal de una actividad racional que se proponía a sí misma y a sus objetos como fin: es la divinización de la materia. Otras veces en cambio, la razón natural, consciente de su origen divino, y atenta a remontarse siempre hasta su propia fuente, dirigía sus deseos hacia Dios, implorando de Él más luz, y este deseo, siempre que fuera ardiente, no podía menos de ser atendido. Hiciéronlo de esta suerte aquellos de nuestros antiguos maestros que recibieron de Dios la iluminación de su inteligencia mucho antes de que nos llegara la iluminación que la fe nos había de procurar, y lograron hacerse, gracias a semejante iluminación, maestros de las grandes verdades de la filosofía. Patriarcas, profetas, filósofos, fueron todos ellos hijos de la luz aun bajo la ley de la naturaleza, y lo fueron por cuanto buscaron la ciencia en su misma fuente, en Dios ([14]).

([13]) *Hexaem.*, IV, 1, t. V, p. 349. Cfr.: "Dos cosas preceden al don de ciencia, una es como una luz innata, y la otra como luz infusa. La luz innata es luz de la facultad natural de juzgar o razón; la luz superinfusa es luz de fe." *(De donis S. S*, IV, 2. t. V, p. 474.) "Aquello se entiende de la luz de la naturaleza, no de la gracia, y cada cual tiene señalada la luz del rostro de Dios." *(Comm. in Joann.*, I, 30, t. VI, p. 253.)

([14]) "Entre los egipcios había densísimas tinieblas, pero tus santos tenían grandísima luz. Todos los que vivieron en la ley de naturaleza, como los Patriarcas, los profetas, los Filósofos, fueron hijos de la luz." *(Hexaem.*, IV, 1, t. V, p. 348.)

El tipo más perfecto de esta iluminación sin la fe fué indudablemente Salomón. Toda su ciencia le venía de Dios, que se la dió accediendo a un deseo suyo. Tanto anhelaba que por fin recibió: *sic fecit Salomon et factus est clericus magnus* ([15]). Ahora bien, cuando se ha obtenido ya esta iluminación, entonces la filosofía se presenta manifiestamente como un don de Dios, aunque existen dones más perfectos, como los dones del Espíritu Santo ([16]); y de ella se escribe en los Proverbios: *ecce descripsi eam tripliciter in cogitationibus et scientia, ut ostenderem tibi firmitatem et eloquia veritatis (Prov.* 22, 20 y 21). En estas palabras, Salomón no sólo afirma la solidez del conocimiento filosófico, sino que señala además su triple distinción, pues en efecto esta ciencia se divide en tres partes, según que estudie la verdad de las cosas, la verdad de los discursos o la verdad de las costumbres. Considera la primera al ser en su relación y conformidad íntima con el origen de todos los seres; la segunda la relación del ser afirmado en el discurso con el ser real; y la tercera define la relación que une al ser con su fin. De ahí procede la triple verdad de que habla Salomón: la verdad de las costumbres, regla de una vida que se acomoda a las normas del derecho establecidas por la razón; la verdad de los discursos, consistente en la conformidad de la palabra con el pensamiento: *adaequatio vocis et intellectus;* y finalmente la verdad de las cosas, que reside en la conformidad del pensamiento con el ser: *adaequatio intellectus et rei.*

Es indudable que Salomón poseyó esta triple ciencia. Fué maestro consumado de la del discurso, pues de él se escribe en la Sabiduría: *mihi autem dedit Deus dicere de sententia (Sap.* 7, 15 y 16); y el poseer tan perfectamente esta ciencia del discurso supone necesariamente saber exponer correctamente, por medio de la gramática, discutir racionalmente por medio de la ciencia lógica, y persuadir eficazmente por la retórica. Además Salomón nos dice que fué maestro en la ciencia de las cosas: *mihi dedit Deus eorum quae sunt scientiam veram.* Poseyó por consiguiente la triple ciencia de los seres, según el triple modo de subsistencia de las formas, concretas, abstractas y separadas, de donde deducimos que fué a la vez físico, metafísico

([15]) El tema, familiar en la Edad Media, de la ciencia de Salomón, fúndase en el texto de la *Sabiduría,* que, efectivamente, funda el conocimiento en el deseo: "Por esto deseé yo la inteligencia, y me fué concedida." *(Sap. VII,* 7. Cfr. *Comm. in Sap.,* VII, t. VI, pp. 152 y 155.) De ese lugar del libro de la Sabiduría brota la descripción de todos los conocimientos de Salomón. En otra parte adopta San Buenaventura distinta clasificación de las ciencias, inspirada en Hugo de San Víctor, *De red. art. ad theolog.,* ed. min., pp. 365 ss.; *Hexaem.,* IV, t. V, pp. 249-253.

([16]) *Hexaem.,* IV, 1 y 4, t. V, pp. 473-474.

y matemático. Metafísico, por haber recibido de Dios *scientiam eorum quae sunt*, es decir, de los seres en cuanto verdaderos seres, y por tanto de sus formas abstraídas de la materia; matemático, porque conoció la disposición del globo terrestre y supo considerar las formas como separadas y exentas de toda materia ([17]); físico, finalmente, por lo mismo que conoció las propiedades de los elementos y por consiguiente las formas concretas de su unión con la materia. Salomón lo ha sabido todo y lo ha enseñado todo. Añadamos además, para concluir, que lo mismo que hemos dicho de las anteriores partes, podemos decir de la tercera parte de la filosofía, la moral. Es maestro en ella por lo mismo que con el pensamiento ha recorrido todo el mundo para reconocer a los sabios e insensatos, poder juzgar de las buenas o malas costumbres, y conocer por ende las normas de la recta vida en el orden monástico o gobierno de sí mismo, en el orden económico, o gobierno de la familia, en el orden político o gobierno de la ciudad. Ha poseído, pues, Salomón las tres partes de la ciencia filosófica y las tres subdivisiones de cada una de ellas; admirable espejo para contemplar a Dios son estas nueve disciplinas ([18]). Es verdad que Salomón no ha podido leer en esta filosofía cuanto la revelación nos permite descubrir en ella, pero no lo es menos que habiendo querido extraer sus conocimientos de la fuente misma, y no de los arroyuelos que de ella se forman, la ha extraído en estado de perfecta limpidez ([19]).

La misma oposición que hemos señalado entre los patriarcas y los egipcios idólatras, existe más cerca de nosotros en cuanto a la fecha

([17]) Comparando ambos textos en este punto, puede medirse el progreso de la mente bonaventuriana entre el *Comm. in Sap.*, cap. VII, p. 155 y *Hexaem.*, *loc. cit.* Es también notable que San Buenaventura no da a la palabra *Sabiduría* significación extática tan inmediatamente en sus primeras obras como en las últimas. Se hallará otra descripción de la ciencia de Salomón en el *De Donis S. S.*, IV, 8, t. V, p. 475: "¿No creéis que Salomón adquiriera este triple conocimiento...?", etc.

([18]) "Muéstranos, pues, Salomón, que llegó a esta triforme descripción de la ciencia filosófica... Quien tuviera la descripción de estas ciencias según verdad, tendría ya el mejor espejo para conocerlo todo, pues no hay nada en todas estas ciencias que no lleve el vestigio de la Trinidad. Sería fácil demostrarlo, pero demasiado largo." *(De donis S. S.*, IV, 11, t. V, p. 475.) Es el tema ampliamente desarrollado en *De reductione artium ad theologiam.*

([19]) "Dice el salmo de David que Dios es el gran doctor de las ciencias. Sabido es que quien quiere sacar agua, tómala con preferencia de la fuente de origen, que del arroyo. Por lo tanto, si el Señor es el doctor máximo y el dador del don de que vamos a hablar, será conveniente que recurramos a dicha fuente para lograr la iluminación." *(De donis S. S.*, IV, 1, t. V, p. 473.) En términos teológicos, Salomón y los patriarcas, que han sido iluminados, lo han sido en virtud del don de ciencia que el Espíritu Santo les había conferido.

histórica, entre los discípulos de Platón y de Aristóteles. San Buenaventura tiene aquí plena conciencia de hallarse ante dos actitudes mentales irreductibles que dan origen a dos interpretaciones del universo absolutamente inconciliables: el universo de Aristóteles, brotado de una mente que busca la razón de las cosas en las cosas mismas, desata y separa de Dios al mundo; el universo de Platón, de atenernos al menos a la interpretación que del mismo nos da San Agustín, coloca entre Dios y las cosas el término medio de las ideas: es éste el mundo de las imágenes, donde las cosas son a la vez copias y signos, sin naturaleza autónoma propia, esencialmente dependientes, relativas, y que invita a la inteligencia a buscar la razón de su ser más allá de las cosas mismas, y por encima de la misma razón. Si penetramos pues hasta el fondo de las doctrinas para descubrir el espíritu que las anima, comprobaremos que el mundo ha elegido ya hace tiempo entre estas dos perspectivas del universo, una de las cuales lo orientaba hacia el cristianismo, mientras que la otra le volvía la espalda. No es de maravillar que la filosofía de Aristóteles haya tenido tanto éxito en la interpretación de las cosas naturales, siendo esencialmente pagana, por lo mismo que adopta en las cosas el punto de vista de las cosas mismas: desde sus primeros pasos había dirigido sus ojos a la tierra, y habíase organizado con vistas a adueñarse de ella. La filosofía de Platón, en cambio, ya originariamente era la filosofía del más allá ([20]) al colocar las razones de las cosas fuera de las cosas mismas, hasta el punto de negarles a las veces hasta la subsistencia propia; era por tanto una doctrina orientada ya desde sus principios hacia lo sobrenatural, una filosofía de la insuficiencia de las cosas y del conocimiento que de ellas tenemos. Todos los filósofos coinciden por tanto en que existe la causa primera, principio y fin de todas las cosas, pero los maestros de la verdad se distinguen de los maestros del error tanto como la luz de las tinieblas en el problema del medio que une los seres a su principio. Hay una filosofía verdadera, y es la de las causas ejemplares; y es la verdadera precisamente por atribuir a las cosas una naturaleza tal que su explicación integral sea imposible por sí mismas; y del mismo modo hay una falsa filosofía, la que niega las causas ejemplares, y es falsa porque detiene a la razón sobre imágenes como si fuesen realidades autónomas, en lugar de invitarla a superarse a sí misma y superar a las cosas elevándose hasta Dios.

Aristóteles, jefe de los que niegan las ideas, y crítico implacable de

([20]) A no ser, claro está, que Platón no haya puesto las ideas como independientes de Dios. (*II Sent.*, 1, 1, 1, 1, ad tertium, t. II, p. 17.) Aun en ese caso habría tenido el mérito de haber embarcado a San Agustín en el camino de la verdad.

esta doctrina, suprimió en realidad todo intermedio entre las cosas y Dios. Su Dios no se conoce sino a sí mismo, ni necesita de ningún otro conocimiento. Ni siquiera ha menester conocer las cosas para moverlas, por cuanto no obra en ellas como causa eficiente; las mueve sólo como causa final, como un deseo que arrastra, como un objeto amado. Dios no conoce pues lo particular. De esta supresión de las ideas derívanse como de un error inicial toda una serie de distintos errores. Dios no puede tener ni presciencia ni providencia de las cosas, por cuanto no tiene en sí las ideas por las que las conocería. Estos filósofos dicen además que toda verdad sobre lo futuro es una verdad necesaria, y que la verdad de las proposiciones sobre los futuros contingentes no existe; de donde resulta que todo es obra del azar o de la necesidad del destino; y como es imposible sostener que el orden de las cosas sea obra del azar, admiten la necesidad fatal de los árabes, sosteniendo que las inteligencias motrices de los astros son las causas necesarias de todas las cosas. Y esto es lo que les oculta la verdad referente a los últimos fines; si cuanto ocurre es obra de la marcha inerrante de los astros, lo que acontece no podría dejar de acontecer, no existen ni la libertad ni la responsabilidad, y por ende ni demonio, ni infierno, ni cielo. De hecho no encontramos que Aristóteles haya hablado nunca del demonio, ni de la felicidad de los elegidos.

He ahí, por tanto, tres graves errores que hemos de cargar en la cuenta de este filósofo: ignorancia del ejemplarismo, de la providencia divina y de los destinos últimos del mundo; diríamos que se tratara de una triple ceguera. Primera la de la eternidad del mundo, doctrina que se le atribuye y que parece cosa cierta que enseñó, pues en ninguna parte se encuentra que haya hablado del comienzo del mundo, y por otra parte inculpa a Platón de haber sostenido que el mundo comenzó. De esta ceguera resulta otra: la de la unidad del entendimiento agente; porque si el mundo es eterno llegamos necesariamente a una de estas conclusiones: que existen infinidad de almas como existen infinitos hombres, o que las almas son mortales, o que pasan de un cuerpo a otro por vía de metempsicosis, o que sólo hay un entendimiento único para todos los hombres, error éste atribuído a Aristóteles, según la interpretación de Averroes. De todo esto procede, como consecuencia natural, la negación de premios y castigos después de la muerte. ¡Hasta qué errores llegan los filósofos que quieren separar el mundo de Dios! Y éstos son los errores más perniciosos. Y no están muertos aún; no se ha cerrado sobre ellos aun la llave del pozo del abismo, sino que, a modo de las tinieblas de Egipto, oscurecen todavía muchas inteligencias; y por más que haya parecido

lucir en las obras de los filósofos una luz poderosa, dadas las ciencias que ellas han organizado, esta luz ha sido reducida a tinieblas por sus propios errores; y tanto los han cegado que algunos, viendo por ejemplo a Aristóteles, tan grande y verídico en otras ciencias, han creído que necesariamente en cuestiones tan elevadas no pudiera en manera alguna equivocarse (21).

Ahora bien, no era inevitable que la razón desconociera los fundamentos de la metafísica; podía en rigor determinarlos sin los auxilios de la fe, pero no sin colocarse desde el principio en el camino que seguramente la condujera a ese fin. Lo mismo que Salomón, aunque en menor grado sin duda, los filósofos que descubrieron el ejemplarismo y afirmaron la realidad de las ideas, estaban iluminados; Platón, Plotino, Cicerón, no contaban con otras fuerzas que su razón, pero esta razón no se tomaba a sí misma como norma última de las cosas, y reconocía sobre las cosas mismas una presencia divina. Destaquemos que todos estos filósofos fueron monoteístas; era ya esto una conversión inicial de su inteligencia hacia el verdadero origen de los seres, la cual les facilitaba el evitar los errores en que Aristóteles se había precipitado (22). Empero si el camino de su razón era recto, también era necesariamente limitado, tanto que si no equivocaron el camino, equivocaron en cambio el fin, no reconociendo el término hacia el que caminaban. Iluminados, pero careciendo de la fe, estos pensadores no podían llegar sino a una verdad desfigurada y truncada, y por más que no estuvieran en la ceguedad de Aristóteles, estaban sin embargo envueltos en tinieblas (23) que sólo la luz superior de la fe

(21) "Así, pues, estos filósofos cayeron en errores y no fueron divididos de las tinieblas; y ésos son errores pésimos. Y todavía no han sido cerrados con la llave los pozos del abismo. Éstas son las tinieblas de Egipto; porque aun cuando parecía haber en ellos gran luz por las ciencias precedentes, toda ciencia queda extinguida por estos errores. Y otros, viendo que fué tan grande Aristóteles en las otras ciencias y así dijo verdad, no pueden creer que en éstas no haya dicho verdad." *Hexaem.*, VI, 5, t. V, p. 360.) Cfr.: las excusas posibles en favor de Aristóteles, *ibíd*, VII, 2, t. V, p. 365.

(22) "Otros filósofos iluminados enseñaron la doctrina de las ideas; los cuales fueron adoradores de un Dios, quienes pusieron en Dios óptimo todos los bienes..., como lo puso el nobilísimo Plotino, de la secta de Platón, y Tulio, de la secta académica. Y así éstos parecían iluminados y que podían tener por sí la felicidad." *(Hexaem.*, VII, 3, t. V, p. 365; *ibíd.*, VI, 6, p. 361.) San Buenaventura, desde sus primeros comentarios, ha opuesto al error aristotélico, la doctrina platónica de la providencia (según el *Timeo*, en la traducción de Chalcidius: "No existe nada a cuyo nacimiento no haya precedido una causa legítima.") (Cfr. *In Joann.*, I, 13, t. VI, p. 249; *In Sap.*, XIV, vers. 3, t. VI, p. 196; *In Eccles.*, IX, vers. 1?, t. VI, p. 77.)

(23) "Pero aun éstos estuvieron en las tinieblas, porque no tuvieron la luz de la fe, y nosotros tenemos la luz de la fe... Y aquellos principales filó-

podía disipar. Es que una razón que llega hasta el fin, por sí misma se detiene, y en esta detención, y en este descanso de la razón sobre sí misma está el error. Supongamos que un hombre posee la física y la metafísica; ha llegado ya a las substancias superiores, incluso hasta la afirmación de un solo Dios, principio, fin y causa ejemplar de las cosas. Llegado a este punto cesa necesariamente de avanzar, y por lo mismo está en el error, a no ser que, favorecido por un rayo de fe, crea en un Dios único, y trino, infinitamente poderoso y bueno; creer otra cosa, es equivocarse en lo que a Dios se refiere; quien no tenga estos conocimientos atribuirá a las criaturas lo que es propio de Dios, blasfemará o caerá en la idolatría al atribuir a las cosas la simplicidad, bondad y eficacia que sólo al creador competen. Por esto decimos que la metafísica ha precipitado en el error a todos los filósofos, aún a los más sabios, mientras no han gozado de la luz de la fe. Eterna consecuencia de un error que siempre será el mismo: la filosofía es solamente un camino para ciencias más altas; quien quiera detenerse en ella, caerá necesariamente en el error (24).

Lo que de la metafísica decimos podemos decirlo igualmente de la lógica y de la moral. La lógica tiene su coronamiento en la retórica, donde se trata de lo útil y de lo nocivo, de las acciones seguras y las peligrosas, meritorias y culpables. Ahora bien, el hombre es incapaz de saber lo que es útil o perjudicial, si al conocimiento que de las cosas tiene por la sola razón no se añade algo más (25). Lo mismo ocurre con la ciencia de las virtudes que la más perfecta moral humana nos permita conseguir. Los filósofos iluminados que han sabido colocar en las ideas divinas los ejemplares eternos de las cosas, han colocado también en ellas los ejemplares de nuestras virtudes; han enseñado, y con toda justicia, una iluminación moral que reproduce y

sofos, iluminados también así, pero sin la fe, enseñaron que las virtudes cardinales se forman en nosotros por influjo en nuestro conocimiento." (*Hexaem.*, VII, 3-4, t. V, p. 366.)

(24) "Concedamos que el hombre tenga la ciencia natural y metafísica, que se extiende hasta las substancias más elevadas; y el hombre llegue hasta allí para allí descansar; es imposible sin que caiga en error, como no sea socorrido por la luz de la fe, que crea en Dios trino y uno, potentísimo y óptimo según la más elevada influencia de la bondad. Si creyeres otra cosa, yerras lamentablemente en lo referente a Dios; atribuyes lo que de Dios es propio, a otro. Ésta es, pues, la ciencia que precipitó en el error y oscureció a los filósofos, porque no tuvieron la luz de la fe... La ciencia filosófica es un camino que nos lleva a otras ciencias; pero quien en ella quiera detenerse, caerá en las tinieblas." (*De donis S. S.*, IV, 12, t. V, p. 476.) "Lo viejo, de la razón sofística y argumentación, aléjese de vuestra lengua, como cosa de ningún valor; y no que no hayáis de hablar de filosofía, sino que no habéis de apoyaros en ella." (*Dom. IV post Epiph.*, Serm. I, t. IX, p. 188.)

(25) *Ibíd.* (*De donis*), pp. 475-476.

completa la iluminación intelectual. Estos filósofos han distinguido, pues, varias clases de virtudes, las virtudes sociales, que nos enseñan nuestro comportamiento entre los humanos, las purgativas, que enseñan la contemplación solitaria, y las virtudes del alma purificada, que dan al alma quietud en la contemplación de su modelo divino; de ahí los tres oficios que asignaban a estas tres clases de virtudes: reformar el alma, purificarla, y transformarla.

Tenían razón, y a pesar de todo estaban todavía envueltos en las tinieblas del error, ya que, sabiendo como sabían el fin con exactitud, ignoraban sin embargo totalmente los caminos, sin los cuales es imposible llegar a él ([26]). Antes de lograr estos tres órdenes de virtudes, son necesarias tres operaciones: ordenar el alma hacia su fin, rectificar las afecciones del alma, curarla si acaso estuviere enferma, cosas éstas que los filósofos no estaban en disposición de poder realizar. No podían ante todo dirigir el alma hacia su fin, pues no hay virtud verdadera que no asegure una posesión eterna de su objeto con una paz perfecta. Y la metempsicosis de los platónicos nos ofrece la perspectiva de unos viajes eternos del alma que sube hacia su bien por Capricornio, vuelve a bajar por Cáncer, atraviesa la Vía Láctea, donde olvida todo recuerdo y conocimiento superior, para unirse de nuevo a un cuerpo miserable y tornar a comenzar nuevamente su viaje por la tierra. Esta falsa felicidad que hemos de perder y reconquistar un número infinito de veces adolece de un pecado capital, la falta de eternidad. Y no sólo en esto se han equivocado los platónicos, sino también en moral, pues no han conocido la paz perfecta. Esta paz no puede lograrse sino por la reunión del alma al cuerpo, que le está esencialmente unido, y que satisface sus inclinaciones naturales; pero para saber que semejante satisfacción es posible, deberíase saber antes que el mundo glorioso nunca ha de tener fin, y que los cuerpos, después de haber sido reducidos a polvo, resucitarán un día. ¿Cómo, empero, podrían esos filósofos saber todo esto si limitaban sus investigaciones a los objetos accesibles a nuestra razón? Se les podría repetir lo que San Agustín les decía: han ignorado la fe, sin la cual las virtudes son impotentes. Y por lo mismo eran también incapaces de

([26]) "Los filósofos enseñaron nueve ciencias, y prometieron enseñar la décima, esto es, la contemplación." (*Hexaem.*, IV, 1, t. V, p. 349.) "Estas nueve ciencias enseñaron los filósofos, y fueron ilustrados. *Porque Dios se lo ha revelado. (Rom*, 1, 19.) Después quisieron llegar a la sabiduría, y la verdad los llevaba, y prometieron enseñar la sabiduría, esto es, la beatitud, esto es el entendimiento adquirido o la plenitud de entendimiento; prometiéronlo, digo, a sus discípulos." (*Ibíd.*, V, 22, 357.) "Los filósofos consideraron muchas cosas del sol eterno, pero de nada les valió, porque no tuvieron la luna debajo de los pies." (*Ibíd.*, XXII, 2, 438.)

rectificar las afecciones del alma o sanarlas en caso preciso; porque para rectificar sus afecciones sería preciso tener fe, y que el alma pudiera adquirir méritos, todo lo cual suponía un libre albedrío elevado por la gracia; y para sanar el alma enferma, era necesario ante todo no ignorar su enfermedad, la causa de la misma, el médico que había de sanarla, y la medicina oportuna. La enfermedad que el alma contrae al someterse al cuerpo consiste en la debilidad, ignorancia, malicia y concupiscencia que contaminan sus facultades de conocer, amar y obrar. Está pues toda el alma contaminada. Sin embargo, los filósofos no lo han sabido completamente, aunque tampoco lo han ignorado del todo. Veían, sí, sus defectos, pero creían que la causa consistía en alguna perturbación de la imaginación, siendo así que la enfermedad había alcanzado las mismas potencias interiores del alma; ignoraban que el médico de semejante mal sólo podía ser un Hombre Dios, y que el único remedio para esta enfermedad estaba en sola la gracia del Espíritu Santo. En conclusión, que ninguna de las partes de la filosofía podría llegar a perfección por sí misma, y que todo filósofo no iluminado por las luces de la fe, necesariamente cae en el error ([27]).

Las declaraciones de San Buenaventura son, pues, todo lo categóricas que se podría desear. Y es un hecho digno de notarse que ningún historiador, ni de los más interesados partidarios suyos, osa seguirle en todo este razonamiento hasta el fin. Se buscan atenuantes y explicaciones; trátase de demostrar que sus aseveraciones no se aplican a la razón natural como tal, y que por tanto no destruyen su valor. En realidad San Buenaventura dice exactamente lo que quiere decir, y las atenuantes son inútiles, pues no tienen aplicación a la doctrina que él ha sostenido. Diríase que sus intérpretes reducen el problema al siguiente dilema: la razón es distinta de la fe o no lo es; si es distinta de la fe, puede alcanzar la verdad sin el auxilio de la revelación, y, como es distinta de la fe, luego puede, prescindiendo de la revelación, alcanzar la verdad. El problema puesto por San Buenaventura es mucho

([27]) *Hexaem.*, VII, 3-13, t. V, pp. 365-367. "Ésta es, pues, la medicina, a saber, la gracia del Espíritu Santo. Este médico y esta gracia no los puede alcanzar la filosofía. ¿Por qué, pues, te glorías, tú que no conoces por tu ciencia ni tu enfermedad, ni su causa, ni el médico ni la medicina?"

"Estos filósofos tuvieron alas de avestruz, porque sus afectos no estaban sanados, ni rectificados, ni ordenados; lo cual únicamente se hace por la fe. De donde primero enseñaron la falsa circulación de la bienaventuranza; segundo, la falsa suficiencia de los méritos presentes; tercero, la perpetua incolumidad de las fuerzas interiores. Cayeron en estas tres tinieblas. (*Loc. cit.*, 11-12, p. 367) El *Comentario sobre las Sentencias* critica ya las doctrinas de Platón y Macrobio en estos puntos. (Cfr. *II Sent.*, 18, 2, 2, concl. t. II, p. 449.) Refiérese al *Timeo* de PLATÓN y al *Somn. Scip.* de MACROBIO (I, 14 y 21).

más complejo. Reconoce formal y categóricamente, y hemos citado ya los textos, que existe una luz de la razón específicamente distinta de la luz de la fe; con todos los filósofos de su tiempo y antecesores inmediatos, saca las consecuencias lógicas de esta distinción, y niega de la manera más expresa que el espíritu humano pueda creer lo que comprende perfectamente por la razón ([28]). Pero la especificación de la razón no entraña necesariamente la autonomía de la ciencia filosófica, y si los filósofos olvidan tan frecuentemente esta distinción fundamental, es que confunden el problema del principio de la ciencia con el de su objeto.

Ya al definir las doctrinas de los pensadores que vivieron bajo la ley natural nos hemos visto en la precisión de hacer una consideración que rebasa el simple punto de vista de la distinción formal entre la razón y la fe. El platonismo es verdadero en su principio, puesto que orienta la inteligencia y las cosas hacia Dios; de idéntica forma podríase concluir hasta que la razón humana fuese competente para el estudio y explicación de todos los seres, precisamente por cuanto no los considera como verdadero objeto de la filosofía. Es el caso de Aristóteles; gran sabio, pero mal filósofo, elabora hasta cierto punto la filosofía de lo inútil, y su filosofía tiene, sí, existencia aparte, pero nada vale precisamente por eso mismo. Ni basta esta conclusión. Vamos a suponer, en efecto, una filosofía bien orientada como la de Platón; excelente es su punto de partida, y el camino recto, pero le faltan fuerzas para recorrerlo hasta el fin. Por hipótesis, el objeto de esta filosofía sea Dios; entonces, la razón, que sería suficiente para la tarea de construir la filosofía cuando el objeto de la misma es finito

([28]) Hugo de San Víctor, por ejemplo, de orientación mística nada dudosa, escribía ya: "Las cosas que son de razón son del todo conocidas, y no pueden creerse, por cuanto son sabidas." (*De Sacramentis*, I, 3, 20; P. L., t. 176, cols. 231-232.) Sobre San Alberto Magno, véase E. GILSON, *Études de phil. méd.*, pp. 98-99. Sobre Santo Tomás, *Le Thomisme*, 4ª ed., Introd., p. 29. De San Buenaventura tenemos este texto terminante: "Existen cuatro clases de certeza, a saber: de demostración, de autoridad, de iluminación interna y de externa persuasión. La primera es tal que no se le puede resistir; el hombre se ve en la precisión de asentir a lo que se le demuestra; por eso, donde tal certeza existe, queda excluída la fe. La de autoridad es distinta, ésta engendra la fe; por eso dice San Agustín: "Lo que creemos debémoslo a la autoridad." La tercera es la de iluminación interior, la cual perfecciona y completa la fe. La cuarta es la de persuasión externa, que tenemos cuando, para entender lo que creemos, le aplicamos razones de congruencia y eficacia; esta certeza sigue a la fe. Porque estas razones para el creyente son óptimas y eficaces, para el infiel, empero, son inútiles y faltas de consistencia." (*Comm. in Joann*, prooem. 10, ad primum, t. VI, p. 243.) "Los libros, empero, de los doctores se dan por los raciocinios, pues tienen por objeto provocar la inteligibilidad, fomentar y alimentar la fe. Pero sus razones no tienen fuerza ninguna sino apoyadas sobre la fe." (*Ibíd.*)

y sensible, resulta totalmente incapaz desde el momento en que el objeto es completamente ininteligible e infinito. Todos los filósofos de la Edad Media están de acuerdo en este punto; pero en tanto que algunos juzgan posible una ciencia puramente racional de Dios, aunque limitada, pero no falsa, San Buenaventura se niega a considerarla legítima aún dentro de sus propios límites, porque la perfección que le falta por conseguir, impide constituirse al fragmento restante. La razón no necesita pues de la fe para conocer los primeros principios; ni para conocer las particularidades de los seres, su naturaleza considerada en sí misma, el uso que de ellos se puede hacer y sus aplicaciones posibles a las necesidades de la vida; empero si Dios es el objeto propio de la filosofía, nuestra razón, aunque específicamente distinta, se hallará prácticamente insuficiente para organizar su filosofía. La ignorancia de todas esas cosas que escapan a su alcance, vendrá necesariamente a sembrar incertidumbres y aún errores en sus mismos conocimientos; la metafísica de la razón pura se coloca pues intencionadamente fuera de las condiciones en que su objeto es cognoscible, y fracasará por lo mismo en su intento, a menos que la venga a guiar y sostener un auxilio trascendente o superior.

Este auxilio externo y superior recibiéronlo los antiguos por medio de la iluminación de la razón, y nosotros por medio de Jesucristo; desde entonces la verdadera filosofía vendrá a ser una reflexión de la razón guiada por la fe, y una interpretación de los objetos o de los seres conocidos por la experiencia a la que consideramos desde el punto de vista de lo que la revelación permite a nuestra razón decir de ella; pero ante todo examinemos la posibilidad de tal estado. Si es exacto que la razón y la fe se excluyen mutuamente, y si no podemos conocer a Dios sino con un conocimiento en que intervienen la fe y la razón, nos encontramos en un círculo vicioso, y la filosofía nunca será una realidad. San Buenaventura ha descubierto la fuerza de la objeción, y no ha querido dejarnos el trabajo de resolvérnosla. También aquí la equivocación procede de que se prescinde de la naturaleza del objeto conocido. Psicológicamente hablando un estado de conciencia, que fuera a la vez ciencia y creencia de un mismo objeto íntegramente conocido, sería algo imposible, como lo demuestra la experiencia: no podemos tener fe en la definición de círculo, ni en que el todo sea mayor que la parte; pero en cambio no es imposible un estado de conciencia de ciencia y creencia simultáneas sobre un mismo objeto, si éste no es íntegramente conocido. Y no sólo no es imposible, sino que es el único modo posible de conocer cuando el objeto no es perfectamente cognoscible.

Se nos va a objetar sin duda que esta distinción no hace sino retra-

sar la dificultad. Concedemos, se nos dirá, que Dios no sea completamente cognoscible por la razón, pero de ahí no se deduce que podamos conocerlo y creer en él al mismo tiempo y bajo el mismo punto de vista; algunas de sus propiedades las conocemos por la razón, tales como su existencia o ciertos atributos, y de ellos poseemos ciencia que excluye a toda creencia; otras propiedades nos quedan ocultas como la unitrinidad, y de ellas tenemos creencia o fe que nunca se convertirá, durante nuestra vida, en demostración. San Buenaventura no admitiría nunca semejante objeción, porque, conforme lo veremos después, tiene una noción de la idea innata que de Dios poseemos totalmente diversa de la que sus adversarios tienen del concepto de Dios. El concepto puede ser claro y legítimo aunque sea incompleto, y será válido hasta allí donde llega su contenido; la idea de un objeto es cosa muy distinta, porque no se trata de una reconstitución progresiva por adición de fragmentos conseguidos por la experiencia, se trata por el contrario de una representación global de origen interno; tanto que cuando el objeto conocido excede de sí los límites del sujeto cognoscente, el concepto puede representar exactamente una parte del mismo, mientras que la idea no puede ser sino una representación confusa que señale en nosotros el lugar de la intuición de que carecemos. Y de esta segunda manera es como entiende San Buenaventura el conocimiento que de Dios tenemos, y ese es el motivo de que le veamos sostener que en nuestra condición presente de espíritus finitos, ante un objeto infinito, puede y debe existir gran número de actos de conocimiento cuya substancia sea una amalgama de razón y de fe. Ricardo de San Víctor afirma la existencia de razones, no solamente probables, sino también necesarias, de las verdades de fe, aunque nosotros no lleguemos a percibirlas ([29]); ahora bien, es claro que si se nos concediese la visión directa de Dios, bastaríanos la ciencia que por ello poseeríamos, sin que la fe interviniera para nada en el conocimiento que entonces tendríamos de Dios; pero no es menos claro que, pues se nos niega la intuición intelectual de Dios, lo que de El sabemos necesariamente difiere mucho de lo que entonces con dicha intuición sabríamos. He ahí por qué ningún conocimiento humano de Dios es suficientemente definido y fundamentado como para que no tratemos de completar por un acto de fe y de voluntad el acto intelectivo por el que lo entendemos; tenemos este acto de entendimiento pero al mismo tiempo recae sobre él el acto de fe; y cuando, por el contrario, creemos en uno de los atributos divinos, no cesamos de creer desde el

([29]) RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, libr. I, cap. 4; P. L., t. 196, col. 892. Citado por SAN BUENAVENTURA, *I Sent.*, prooem. 2, fund. 2, t. I, p. 10; *III Sent.*, 24, 2, 3, concl., t. III, p. 523.

momento en que tenemos también conocimiento del mismo. Reflexionemos, a modo de ejemplo, sobre estos dos artículos de fe: Dios es uno, Dios es creador de todas las cosas. Si nuestra razón se empeña en demostrarlos, su trabajo no será vano, pues podremos llegar a encontrar razones bien fundadas que nos garanticen dichas afirmaciones, pero nunca podremos adquirir, en lo que a la esencia divina se refiere, un conocimiento tal que excluya la fe que de la misma tenemos. Prueba de esto bien clara la tenemos en las equivocaciones de los filósofos, cuyas doctrinas son falsas o incompletas precisamente por carecer de la fe. Es claro por tanto que al tratarse de objetos que sobrepasan a la razón humana, se puede y se debe conocerlos y creerlos a la vez y desde el mismo punto de vista (30).

Estamos en un punto decisivo, cuya sola inteligencia será suficiente para entender todo el sistema, porque, si bien se reflexiona, no sería posible una metafísica de la mística, de no admitir la legitimidad de un acto de conocimiento en que coincidieran, fortaleciéndose mutuamente, la luz de la fe y la luz de la razón. Y como en esto se apoya todo el resto del sistema, aquí es precisamente donde vacilan los intérpretes de San Buenaventura decididos a seguirlo hasta el fin de su sistema. Inténtase, por ejemplo, salvar por lo menos algún rudimento de teología natural, que pudiera ser obra de la razón pura, tal como las pruebas de la existencia de Dios, o las de la unicidad de Dios;

(30) Copiamos íntegramente el texto capital en que San Buenaventura afirma este punto, apoyándose en la experiencia psicológica de estos estados místicos: "Por lo cual, el que cree que Dios es uno, creador de todas las cosas, si por razones necesarias comienza a conocer esto mismo que cree, no por eso deja de tener fe; o si ya antes de creer conocía esto mismo, esta fe posterior que recae sobre el conocimiento, no lo hace desaparecer, como la experiencia nos lo demuestra. Y la razón de por qué *tal ciencia es posible al mismo tiempo que la fe, sobre un mismo objeto*, de manera que ambos conocimientos no se excluyan, es porque la ciencia adquirida por sólo el raciocinio, aunque procura cierta certeza y evidencia sobre las cosas divinas, sin embargo, esta certeza y evidencia no es del todo clara mientras somos viadores. *Pues aunque alguien pruebe con razones necesarias que Dios existe*, y que es uno; sin embargo, en tanto «no sea purificado por la justicia de la fe», no podrá ver el mismo ser divino, y la misma unidad de Dios, y cómo dicha unidad no excluya la pluralidad de personas. O sea que la iluminación y la certeza de esta tal ciencia no es tanta que haga superflua la iluminación de la fe; es más, es muy necesaria junto con ella. Y prueba de esto la tenemos en que, aunque algunos filósofos han sabido muchas cosas verdaderas de Dios, sin embargo, por carecer de la fe, erraron en muchas otras, o las ignoraron totalmente. Por lo tanto, así como antes se ha dicho que la fe puede existir junto con la visión externa, por cuanto lleva consigo oculta la realidad de la persona de Jesucristo, así también hemos de entenderlo respecto del hábito de la fe y tal modo de conocer, que sean compatibles juntamente en un solo sujeto y sobre el mismo objeto." *(III Sent.*, 24, 2, 3, concl., t. III, p. 523.)

lléganse incluso a citar textos que parecen justificar semejante interpretación, pero estos textos están mal entendidos. Dice, por ejemplo, San Buenaventura: cuando un filósofo sabe probar la unidad de Dios por una demostración necesaria, ya no la puede negar; pero sí podrá negarla si se le dice que esta unidad es compatible con cierta especie de multiplicidad, porque él lo ignora, y porque este conocimiento supera el alcance de sus facultades naturales. Esto no quiere decir que sepa perfectamente alguna cosa de Dios e ignore las restantes, porque si bien se reflexiona, lo que el filósofo ignora es precisamente la unidad de Dios, desde el momento mismo en que la prueba con demostración necesaria, ya que cree razonar sobre una unidad pura, cuando en realidad razona sobre una trinidad. Más aún, San Buenaventura distinguirá dos clases de conocimientos referentes a Dios, unos trascendentales y otros accesibles a la razón. Y forzosamente debe ser así, puesto que las verdades divinas son inaccesibles en distintos grados: cuanto más altas son y penetran más profundamente en la esencia divina, tanto más inaccesibles son: Trinidad, Encarnación, inmutabilidad de un Dios agente, parecen ser no sólo cosas insospechadas para la pura razón, sino que hasta parecen estar en flagrante contradicción con los primeros principios a que apela la filosofía, y ante todo con el principio de contradicción. Por eso mismo los filósofos las han negado o ignorado ([31]). Otras verdades, por el contrario, no son tan inaccesibles que la razón humana no las haya descubierto sin la revelación; pero éstas, en cierto sentido, son las más externas a la esencia divina; y entre todas ellas vamos a escoger como punto crucial, para acabar de precisar la doctrina de San Buenaventura, el conocimiento de la existencia de Dios.

¿Caben en el sistema de San Buenaventura demostraciones racionales de la existencia de Dios? Indudablemente, y nadie en la Edad Media podía ignorar la posibilidad de la demostración puramente racional de la existencia de Dios, por cuanto Aristóteles lo había ya demostrado. Pero ¿caben en el sistema de San Buenaventura pruebas

([31]) "De lo que se desprende que la ciencia, sin el apoyo de la fe, bien poco puede lograr del conocimiento de las cosas divinas; porque en una misma cosa, es clarísimo a la fe lo que a la ciencia es ocultísimo, como lo patentizan las altísimas y sumamente importantes cuestiones que los filósofos ignoraron plenamente, y ahora las saben hasta los más rudos cristianos. Por eso dice el Apóstol *(I Cor.,* 1, 20), que Dios hizo necedad la ciencia de este mundo, porque todo conocimiento puramente racional de Dios, más es necedad que verdadera ciencia. Pues lleva al escrutador al error, si no es ayudado y dirigido por la iluminación de la fe; o sea, que no es excluída por ella, sino perfeccionada." *(III Sent., ibíd.,* ad quartum, t. III, p. 524.) Cfr. un diálogo entre el filósofo y el teólogo sobre la resurrección de Jesucristo, *In resurrectione Christi,* Serm. I, t. IX, p. 273, en "Pero dirá quizás el filósofo natural..."

de la existencia de Dios que nos eximan de creer en ella? No, y muy lejos de verse la fe eliminada por las pruebas racionales, se aplica a ellas para sostenerlas y dirigirlas. Es que, como lo indica la respuesta antes citada, nuestro entendimiento no aspira a concluir que existe Dios, sino a verlo: *quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare Deum esse, tamen cernere ipsum divinum esse non potest.* El filósofo que demuestra la existencia de Dios por razones necesarias posee cuanta certeza sobre la existencia de Dios cabe conseguirse por la razón; pero supongamos que este filósofo se convirtiese. Entonces adquiere la fe, y con la fe recibe la nueva iluminación de la gracia, y por consiguiente adquiere automáticamente un conocimiento de distinto orden. Este conocimiento no bastará a hacerle ver la esencia divina, ciertamente, ni su existencia, necesariamente incluída en su esencia, porque para esto sería precisa la visión beatífica, pero sí dará a su entendimiento una imitación de la certeza que dicha visión le otorgará; incluso le facilitará nuevas pruebas: la necesidad de la existencia que todavía no podemos ver en la esencia, comenzaremos a verla en la idea de Dios que existe en nosotros como sello e imagen de su esencia. De esta forma la creencia en la existencia de Dios viene a agregarse a las pruebas de los filósofos, y lejos de excluirlos o ser de ellos excluída, inaugura a su vez un conocimiento de orden superior que la lleva a su punto de perfección ([32]).

Siendo esto así, comprendemos con mayor facilidad lo que hay de definido en la concepción bonaventuriana de la filosofía: puede co-

([32]) "Quien conozca algo por la demostración *quia,* o sea, por el efecto, si comienza de nuevo a conocer por la causa, o lo que es lo mismo por la demostración *propter quid,* no por esto pierde el primer conocimiento, aunque el segundo conocimiento adquirido sea de índole superior al primero: por lo tanto pueden existir dos conocimientos sobre la misma cosa, uno de los cuales es más noble que el otro, y uno no expulsa ni excluye al otro. Y siendo esto verdad, luego parece que una cosa puede ser conocida al mismo tiempo por raciocinio adquirido e iluminación infusa: es decir que pueden existir ciencia y fe de una misma cosa." *(III Sent.,* 24, 2, 3, fund. segundo, t. III, p. 521.) Nótese que San Buenaventura toma expresamente a su cuenta estos *fundamenta:* "Han de admitirse, por tanto, las razones que a este punto se refieren." Y no se olvide además de esta conclusión cuando se trate de dar su verdadero sentido al argumento de San Anselmo: lo que la fe ha de engendrar en nosotros, ha de ser una imitación de la intuición de Dios de que carecemos, y por eso, tal como San Buenaventura lo interpreta, colócase en la *inspectio* inmediatamente preparatoria del éxtasis. Un grado más de claridad y tendríamos la intuición de Dios; empero, ésta está en contradicción con nuestra situación de hombres, y sólo nos es dado llegar a una experiencia afectiva de la esencia divina. Véase más abajo, cap. III, p. 132, y cap. XIV. Finalmente, no sería difícil definir el género y grado de certeza de estos dos conocimientos de la existencia de Dios: en cada uno de ellos, la certeza de especulación está en proporción inversa con la certeza de adhesión.

existir con la fe; es más, sólo coexistiendo con la fe será lo que debe ser. Si la razón acepta para el conocimiento de su objeto esta colaboración de la luz divina infusa, tal apoyo ha de encontrar en ella, que en fin de cuentas acabará por deberle su misma perfección racional. Vengan, por el contrario, orgullo, amor propio, deseo de bastarse a sí mismo, a interponerse entre el hombre y la luz de Dios; entonces esta luz se eclipsará y el hombre se hallará atacado de locura ([33]). Es por tanto evidente que la certeza y facilidad aparente del conocimiento filosófico son cualidades que lo arrastran a su ruina, arrastrándonos a nosotros con él. Quien se adueña de dicho conocimiento, pone en su entendimiento toda su confianza, se estima a sí mismo en más, y se cree mejorado, cuando en realidad ha perdido ya el sentido para en adelante. En efecto, al cometer el error inicial de tomar una sola parte por el todo, tomará también por fin lo que sólo es un medio: y en lugar de atravesar simplemente la filosofía para llegar más lejos, su espíritu va a quedarse y complacerse en ella, y entonces este conocimiento, que utilizado para lo que debe utilizarse, no es sino muy bueno, se ha convertido automáticamente en fuente de los más funestos errores. Errores e ignorancias teológicos, indudablemente, pero también y primero errores e ignorancias filosóficos, al menos si es cierto que sea de la esencia misma de la filosofía no bastarse a sí misma, requiriendo la irradiación de una luz superior para orientar al bien sus propias operaciones ([34]). Podemos por tanto afirmar que, desde el punto de vista de San Buenaventura, la verdad filosófica exige ante todo un acto de humildad y sumisión, una confesión arrancada a la razón de que ella es incapaz de cumplir sola su propia misión, y finalmente la aceptación de la luz superior que se basta a sí misma, y dispensa al hombre de prender una vela para mirar al sol.

Quizás se nos haga más fácil convencer a algunos intérpretes de que realmente ésta y no otra es la doctrina de San Buenaventura, acudiendo a su teología, y puesto que parecen ser preocupaciones también teológicas las que los retienen con prevención, va a resultar este camino de exposición, aparentemente desviado, a fin de cuentas el más directo de todos. Recientemente se ha insistido, y con mucha

([33]) "Pero muchos filósofos, queriendo separarse de las tinieblas del error, se mezclaron con grandes errores...; ensoberbeciéndose de su ciencia, se hicieron luciferianos." *(Hexaem.,* IV, 1, t. V, p. 349.)

([34]) "La primera claridad, esto es, la de la ciencia filosófica, es grande según la opinión de los hombres mundanos; pero fácilmente se eclipsa... Quien confía en la ciencia filosófica, y presume de sí por eso, y se juzga mejor, es un necio si pretende por esta sola ciencia, sin otra luz, aprehender al Creador; es como si un hombre quisiera ver el cielo o un cuerpo solar, sirviéndose de un candil." *(De donis S. S.,* IV, 12, t. V, p. 475; *I Sent.,* 2, dub. 2, t. I, pp. 59-60.)

energía, sobre una faceta característica de la doctrina bonaventuriana sobre la gracia: la distinción real entre las virtudes y los dones ([35]). La gracia santificante se ramifica en el alma por la triple línea de las virtudes teologales, los dones del Espíritu Santo y las bienaventuranzas. Las virtudes teologales, como por ejemplo la fe, devuelven al alma caída la rectitud que había perdido como consecuencia del pecado, esto es, la rectifican. Por estas virtudes, pues, recibe el alma cuanto le es estrictamente necesario para hallarse ordenada hacia Dios, pero nada más ([36]). Situemos ahora a esta alma en relación con nuestro problema: tiene la fe, cree en la revelación sin entenderla, y dispone de cuanto le es necesario y suficiente para realizar su salvación.

Pero la gracia santificante ejerce otras liberalidades; puede darse con más abundancia, y ramificarse en dones. Los dones del Espíritu Santo hallan al alma ya rectificada, y el efecto propio que producen es habilitarla para un estado superior. La expresión técnica de que se sirve San Buenaventura es: *expedire.* Esta palabra, muy difícil de traducir, significa a las veces que el alma *expedita* está desatada de las trabas que la sujetaban, y dotada de los recursos necesarios para ir más lejos. En efecto, el alma enriquecida por estos dones se encuentra apta para recibir finalmente las bienaventuranzas que la llevarán a su perfección. Ahora bien, las bienaventuranzas sólo pueden consistir en gracias de visión que sitúen al alma frente a su objeto y le permitan comprenderlo, en la forma en que a un ser finito le es dado comprender al infinito. Los dones del Espíritu Santo deben, pues, necesariamente ocupar su lugar entre las virtudes, o creencia sin inteligencia, y las bienaventuranzas, o inteligencia desembarazada de la fe. Podemos pues considerarlos en rigor como destinados a abrirnos la inteligencia de lo que creemos. Su oficio mixto, intermedio, que consiste en asegurar el paso entre la fe pura y la visión mística, corresponde exactamente a la naturaleza transitoria e intermedia que San Buenaventura asigna a la teología ([37]).

([35]) Véase el notabilísimo estudio del Padre Efrén Longpré que anteriormente hemos ya citado: *La théologie mystique de Saint Bonaventure,* pp. 48-49.

([36]) "A la objeción de que los hábitos de las virtudes ordenan al alma suficientemente hacia Dios para su total consecución, hemos de decir que la ordenan, sí, suficientemente para aquello que concierne a la rectitud y necesidad, como, por ejemplo, para aquellos actos primeros en que consiste la rectitud primaria; pero, más allá de esto, la liberalidad de la benignidad divina también ha provisto al hombre, y le dió los *habitus,* por los cuales no sólo se adaptara para las obras necesarias de la rectitud, sino también de la perfección y de supererogación." *(III Sent.,* 34, 1, 1, 1, ad quintum, t. III, p. 738; y E. Longpré, *op. cit.,* p. 49.)

([37]) "Y puesto que algunos son actos morales primarios, como creer; algunos son medios, como entender lo creído, y otros, por fin, son últimos, como ver lo

Siendo esto así, el nacimiento de la teología se explica por una liberalidad de la gracia y un don del Espíritu Santo: el don de inteligencia se presenta ante nuestra pobreza para hacernos salir de ella; y ese don es el que induce a nuestra inteligencia a explorar el contenido de nuestra fe, y el que llega a hacernos comprender el objeto que todavía no vemos; es el fundamento sobrenatural del *fides quaerens intellectum*. Pero la clasificación de San Buenaventura deja al mismo tiempo al filósofo en extrema perplejidad. El Espíritu Santo dispone de sus dones en favor del simple creyente que sólo busca su salvación, del teólogo que dirige su entendimiento hacia el objeto final de la vida humana, y del místico cuya alma casi podríamos decir que lo ha conseguido. Para el filósofo no hay nada. ¿Cabe interpretar esta restricción como si sólo el filósofo entre todos los viadores se bastara a sí mismo? ¿O habremos de creer que entra con el teólogo entre los beneficiarios de los dones de la gracia? Entre las dos soluciones no caben vacilaciones. Cuanto llevamos dicho hasta el presente nos prohíbe separar aquí la filosofía de la teología; los textos más desconcertantes de San Buenaventura tienen explicación con distinguir, como él lo hace, el ser humano del estado en que se halla, y la razón natural, en sí misma considerada, del uso que nosotros somos capaces de hacer de ella en nuestro estado actual. Un filósofo que quisiera prescindir de la gracia sería un hombre que se creería en el estado de perfección de Adán antes del pecado ([38]). Esta razón de que él usa, puede, sí, ser distinta de la fe, y lo es en efecto, pues la fe cree lo que otro ha visto, en tanto que la razón afirma lo que ella misma ve; pero es el caso que ve tan poco que casi no ve nada. Y por esto, aunque por esencia es distinta de las luces infusas de la gracia, la luz natural no puede filosofar con éxito sin los auxilios de la gracia. Aun cuando se trate de temas aparentemente tan filosóficos como la consideración de Dios por la contemplación de las criaturas, la solución que les da-

entendido; y en los primeros el alma se rectifica, en los segundos se hace más ágil y expedita, y en los terceros llega a ser perfecta: por lo mismo la gracia que nos hace gratos se ramifica en hábitos de virtudes. a las cuales toca rectificar el alma; y en hábitos de dones, cuyo fin es hacerla ágil, y en hábitos de bienaventuranzas, que son para perfeccionarla." (*Brevil.*, V, 4, 3, ed. min., p. 176. Cfr. *III Sent.*, 34, 1, 1, 1, t. III, p. 735.)

([38]) "De donde se desprende que sólo en el estado de gloria se verá a Dios inmediatamente y en su propia substancia, de tal manera que allí no habrá oscuridad alguna. Pero en el estado de inocencia y de naturaleza caída, vese a Dios mediante un espejo; pero de diferente manera en ambos estados, pues en el estado de inocencia este espejo es claro, ya que en el alma no había niebla alguna de pecado. En cambio, en el estado de naturaleza caída, este espejo se halla oscurecido por el pecado del primer hombre; por eso ahora vemos en espejo y en enigma." (*II Sent.*, 23, 2, 3, concl., t. II, p. 545.)

mos se halla oscurecida por el pecado original y la rebelión de la carne ([39]). Se necesitan, pues, los dones de inteligencia y de ciencia no sólo para conocer la naturaleza divina en sí misma, sino también para el conocimiento de la naturaleza en cuanto reflejada en las criaturas que la representan. Estos dones consisten propiamente en la contemplación racional del creador, y los necesitamos tanto para habilitar nuestra razón con vistas a considerarlo en sus efectos, como para hacerla capaz de considerarlo en sí mismo ([40]). Esto supuesto, ¿qué de extraño que San Buenaventura haya considerado como fatalmente condenado al error al filósofo en cuyo auxilio no viene un rayo de fe? ([41]). La filosofía, mucho más que la teología, requiere para su per-

([39]) "Pues, o bien conozco a Dios por lo que a mí me está presente, o bien por lo que a otro está presente. Si por esto último, trátase del conocimiento de la fe... Si en cambio lo conozco por lo que me está presente a mí mismo, puede esto ocurrir de tres maneras; o bien por lo que me está presente en efecto propio, y es la contemplación, que es tanto más elevada cuanto el hombre más siente en sí el efecto de la gracia divina, o cuanto mejor sabe considerar a Dios en las criaturas exteriores... El conocimiento de contemplación... tenía lugar sobre todo allí (en el estado de inocencia), tanto por la pureza del alma como por la sujeción de la carne y fuerzas inferiores; y porque de ambas cosas carece el alma generalmente en el estado de naturaleza caída, por eso mismo no puede llegar a tal grado de contemplación." (*Ibíd.*, p. 545.)

([40]) "Por donde llegamos a conocer con evidencia cuál es el acto y el objeto propio del mismo don de entendimiento: el objeto es la misma Verdad eterna, en cuanto inteligible, no sólo según sus propias condiciones, sino también según las propiedades de las criaturas semejantes a él, conforme a lo que dice el Maestro en su texto. Empero su acto es contemplar la misma verdad creída para creerla con más devoción y amarla con más ardor. Según esto el don de entendimiento consiste en la contemplación racional del creador y de la criatura espiritual." (*III Sent.*, 35, 1, 3, concl. et ad 1, t. III, p. 778.)

([41]) Por eso mismo nos inclinaríamos a separarnos, en ciertos matices al menos, de la interpretación que de este texto nos da el Padre Efrén Longpré: "No es, dice, que la busca de Dios, desde sus principios, sobrepase las fuerzas nativas de la inteligencia y del corazón. Al sostener esto pretende simplemente San Buenaventura afirmar que la influencia sobrenatural de los dones gratuitos es muy favorable a los avances del alma en los tres primeros estadios de su elevación hacia Dios; tan sólo en la contemplación ulterior y más perfecta es formalmente requerido su concurso." (*Art. citado*, pp. 65-66.) Nosotros preferiríamos decir más bien, que la gracia no es constitutiva de la luz natural, pero que en nuestro estado de naturaleza caída es formalmente exigida para el buen uso de esta misma luz, y esto desde los principios. Podría uno sentirse tentado de no aplicar los textos relativos a los dones espirituales sino a la sola contemplación mística; pero nótese ante todo que la gracia asiste a las operaciones del alma desde sus más humildes grados, elevándolas progresivamente a su máxima perfección. El don de ciencia introduce por tanto lo sobrenatural por su misma presencia, pero no necesariamente lo místico. Además el mismo Padre Longpré ha dejado firmemente sentado que la contemplación pertenece propiamente al don de sabiduría (*op. cit.*, pp. 72-73), don superior

fección el socorro de la gracia que acoge y robustece esta operación de la naturaleza racional, lo mismo que todas las demás, para hacerla llegar a su feliz término.

Parece que se ve ya más claramente cómo a los ojos de San Buenaventura se plantea el problema de las relaciones entre la razón y la fe. Con decir que ambos modos de conocer son distintos no agotamos el problema en manera alguna, ni damos oportuna contestación a la pregunta más importante que el problema encierra. Una vez demostrado que el conocimiento racional es específicamente distinto, quédanos por determinar el grado de su suficiencia. Y este es el verdadero problema que ha intrigado a San Buenaventura. El hecho de que la razón como tal sea distinta de la fe no impide que el único proceso legítimo y seguro del conocimiento, a menos que la razón funcione formalmente y como en el vacío, consista en partir de la fe, atravesar la luz de la razón y llegar a la suavidad de la contemplación. De donde se origina una concepción muy particular de la filosofía, como una doctrina esencialmente de medio, un camino hacia otra cosa, un lugar de paso. Está colocada entre la fe pura y la ciencia teológica, y por lo mismo está condenada a los más graves errores al ser tomada como un absoluto, y será incapaz de completarse como se niegue a aceptar los auxilios de una disciplina superior. Ahora bien, esta situación intermedia entre dos clases de conocimientos no es peculiar de ella, por cuanto es de la esencia misma de cada orden de conocimientos ser un simple grado comprendido entre otros dos. Del mismo modo que la ciencia filosófica se halla entre la fe y la teología, así la teología no es sino un paso entre la filosofía y el don

al de inteligencia. Parece, pues, que han de tomarse en su sentido más obvio los textos aducidos y los que aduce el mismo Padre Longpré *(op. cit.,* p. 71). El don de entendimiento eleva de la Filosofía a la Teología: "Por la luz que no sólo hace asentir, sino también entenderse por razones convenientes, las cosas que se crean." Nada más conforme con lo que antecede; y la Filosofía ha de aceptar necesariamente, a su vez, este auxilio sobrenatural, si no quiere quedarse al margen de la economía general de las iluminaciones, y por ende condenarse al error. Por eso precisamente no puede evitar la Filosofía el caer en las tinieblas del error sino subordinándose a la fe tal como la Teología la interpreta, y beneficiándose de esta suerte de las luces que el don de entendimiento le proporciona: "Los filósofos ignoraron estas raíces; por eso sólo la fe separa la luz de las tinieblas." *(Hexaem.,* VII, 13, t. V, p. 367.) El Padre Kremer ("Bulletin bibliographique et pédagogique du musée belge", XXVII, 1923, p. 61) niega que el problema de las relaciones de la fe y de la razón haya sido considerado por los escolásticos como el punto de partida de toda la Filosofía, e incluso llega a afirmar que "parecen no haberse dado cuenta exacta de ello". Evidentemente esta postrer afirmación es insostenible; en cuanto a la primera, parécenos poder al menos decir, que el contenido de las doctrinas varía según la distinta solución dada a este problema inicial.

de Ciencia, así como el don de Ciencia a su vez está entre la teología y la claridad de la Gloria. Si exceptuamos la Gloria final, ninguna etapa del conocimiento podrá realizarse íntegramente sino considerándose precisamente como etapa, y orientándose desde el principio hacia el punto de unión con la etapa siguiente. Una teología que se propusiera a sí misma como fin, un don de Ciencia que no mirara a la luz de la Gloria, serían falsas ciencias y falsos dones, porque ni estas ciencias ni estos dones se nos otorgan sino como conducentes a la paz y reposo eternos. No es, pues, un accidente, es la esencia misma de la filosofía de San Buenaventura el no ser sino un simple lugar de paso, una etapa de un largo viaje, el primer momento de peregrinación del alma hacia Dios ([42]).

Siendo esto así, la doctrina de San Buenaventura se nos representa como orientada en una dirección totalmente diversa de la de Santo Tomás de Aquino, y no es por tanto una simple casualidad cronológica la que los haya separado. Conforme a la idea directriz de su maestro San Alberto Magno, Santo Tomás coordena y subordina la filosofía a la teología, pero en tales condiciones que aparece como bastándose a sí misma mientras permanece en su propio terreno. Según él es difícil, pero no imposible conocer todas las verdades filosóficas sin el auxilio de la fe, y la función propia de la filosofía es mirar las cosas de distinta manera que la teología: *alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant...; si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur per alia et alia principia traduntur* ([43]). Esta concepción de la filosofía será rica en porvenir,

([42]) "Pues el orden consiste en comenzar por la estabilidad de la fe, seguir por la serenidad de la razón, y llegar a la suavidad de la contemplación... Este orden lo guardaban los Santos, atentos a aquello de Isaías, según una traducción: *Si no creyereis no entenderéis.* Y este mismo orden lo ignoraron los filósofos, quienes despreciando la fe, y apoyándose totalmente en la razón, no pudieron en forma alguna llegar a la contemplación." *(Sermo IV de rebus theologicis,* 15, t. V, p. 571; *III Sent.,* 24, 2, 3, ad quartum, t. III, p. 524.) Cfr. igualmente la jerarquía de ahí resultante: "Nótese aquí que hay claridad de ciencia filosófica, de ciencia teológica, de ciencia gratuita, y claridad de ciencia gloriosa. La claridad de la ciencia filosófica es grande, según la opinión de los hombres mundanos, pero muy pequeña comparada con la claridad de la ciencia cristiana. Empero, la claridad de la ciencia teológica es insignificante según la opinión de aquellos mismos, pero según la verdad es grande. La claridad de la ciencia gratuita es mayor, mas la claridad de la ciencia gloriosa es máxima; en ella está el estado." *(De donis S. S.,* IV, 3, t. V, p. 474.) Prueba de que no se trata aquí de personas sino de principios, la tenemos en que el mismo San Agustín aparece en esto reprobado (cap. IX) y en cambio Aristóteles alabado, según que hayan o no preparado el camino de la fe. *(Hexaem.,* V, 11, t. V, p. 355. Cfr. *Dominica in Albis,* Sermo II, 2, t. IX, p. 291.)

([43]) *Contr. gent.,* II, 4.

porque restaura por vez primera en los tiempos modernos la idea de una ciencia de la razón que no depende sino de sí misma, y cuyo método es apto para explorar los dominios que ella se ha señalado.

La idea de San Buenaventura está evidentemente animada de bien diferente espíritu. Es claro que según él la razón no es competente en sus propios dominios si no conserva sus miradas fijas en verdades para las cuales no está hecha. Prácticamente no existe tal dominio propio de la razón, por eso San Buenaventura se vuelve de espaldas a la filosofía independiente de los tiempos modernos. Empero, toda grande intuición metafísica es fecunda, y la de San Buenaventura no lo es menos que la que sirve de punto de partida a Santo Tomás de Aquino. En el momento en que el Doctor Seráfico afirma la unidad perfecta de la Sabiduría cristiana, Rogerio Bacon asienta los fundamentos y define el método de un sistema único del saber humano; muy pronto Raimundo Lull, cuyo pensamiento franciscano está tan íntimamente impregnado del sentir de San Buenaventura, concebirá el proyecto del *Combinatorio*, cuya idea sólo cabe en un sistema de conocimientos y del mundo tan completamente unificado como el de los agustinianos del siglo XIII. Esta *Ars combinatoria* ¿no será por otra parte la que preparará la *Característica Universal* de un Leibnitz, y cuyo recuerdo estará presente en la mente de René Descartes cuando confíe a su amigo Beeckman el proyecto de un método nuevo para constituir una ciencia universal? Desde el Renacimiento el pensamiento moderno se nos muestra como atormentado de continuo por la idea de un sistema de conocimientos humanos íntegramente unificado. Ahora bien. Este ideal que la razón moderna se esforzará por conseguir, hasta que Augusto Comte demuestre de nuevo que la unificación de las ciencias es imposible desde el punto de vista de las mismas ciencias, no se debe a la razón en su origen; ella lo ha recibido por herencia de la teología, y de una teología que sabía muy bien que la unificación perfecta apetecida y buscada por la razón natural no es posible por sola la razón.

Esta es precisamente la gran intuición metafísica de que los agustinianos del siglo XIII son los genuinos representantes, y que, sin rebozo podemos decirlo, tiene su punto máximo de claridad en San Buenaventura, el cual, sin perder nunca de vista la doctrina de la fe, que le proporciona un centro de referencias único, y negándose a atribuir un valor independiente al conocimiento de las cosas por sí mismas, sorprende con maravillosa claridad la oposición existente entre la economía general de ciencia griega, donde cada género de cosas, estudiado en sí mismo, engendra una ciencia particular, y la fe cristiana, en que todo conocimiento recibe su valor y su significación de los lazos que

con Dios lo unen. Ya la Escritura, con sólo invocar la fe del todo pura, nos inculca esta convicción de que el mundo todo se halla en el interior de una historia única, y que se desliza desde su principio hasta su fin a modo de un poema admirablemente ordenado; y como nadie puede conocer la hermosura de un poema sin haberlo abarcado en su totalidad, nadie tampoco puede percibir la hermosura del universo sino descubriéndola en su conjunto. Por eso la Escritura, acudiendo en auxilio de la brevedad de nuestra vida, que no nos permite ver ni lo pasado ni lo porvenir, nos pone su imagen perfecta ante los ojos y nos revela su perfecta unidad ([44]). Y esto que es verdad respecto de la narración de los hechos históricos, lo es también en lo que se refiere a la inteligencia de las verdades reveladas. Toda ciencia versa sobre las cosas o sobre sus signos; pero si consideramos nuestros conocimientos de las cosas o de los signos absolutamente y en sí mismos, se reparten entre una multitud de ciencias particulares y diversas, y este es el punto de la filosofía pura; en cambio, si las consideramos bajo el aspecto de la fe y de la teología, todos estos conocimientos reciben una unidad que antes, de sí mismos, no tenían, y entran a formar parte de una sola ciencia. En efecto, del mismo modo que todos los seres vienen a colocarse bajo un solo ser, y que de todos ellos no poseemos sino una ciencia única en el solo libro de la Escritura, de la misma manera tenemos solo una ciencia única de todos los signos y de todas las cosas significadas, en cuanto se refieren a Dios, que es el alfa y la omega. Esta ciencia es la teología ([45]). Problema infinitamente grave el de saber si es posible ordenar las cosas desde el punto de vista de las ciencias, que es el de las cosas mismas; o si el mismo orden de estas cosas no exige la adopción de un centro de referencia único que haga posible su sistema, precisamente por lo mismo que no se halla incluído en él. Y problema más grave aún el de determinar este centro de referencia. El pensamiento moderno, que no lo ha hallado ni en las cosas ni en la Humanidad, está a punto de abandonar su investigación. Y si, como quiere San Buenaventura, no puede desesperar de hallarlo, pues continúa siendo siempre capaz de conocer cada vez más y de amar mejor, ¿ha de

([44]) *Brevil.*, prol., 2-4, ed. min., pp. 17-18.

([45]) "De dos formas se puede hablar de las cosas y de los signos, bien en absoluto, bien en relación con la fruición o con aquello de que se ha de gozar. En el primero se refieren a las ciencias especiales y diversas; en el segundo a una ciencia o doctrina. De donde se desprende que así como existe una ciencia y un libro de todos los seres en cuanto se reducen a un mismo primer ser, así también, existe una ciencia de todas las cosas y signos en cuanto que se reducen a la unidad, que es el alfa y la omega." (*I Sent.*, I, prooem., ad 3-4, t. I, p. 8.)

considerar de nuevo el orden trascendental y divino como la más profunda exigencia de su naturaleza? El historiador no es profeta, pero la historia sí puede dejar sentado que el problema planteado por el pensamiento medieval subsiste todavía, y que la filosofía moderna ni lo ha olvidado ni lo ha resuelto ([46]).

([46]) Véase sobre todo esto, y lo que seguimos tratando en el capítulo siguiente, la discusión importante de FRN. VAN STEENBERGHEN, en *Siger de Bravant d'après ses œuvres inédites*, t. II, pp. 459-464, con su conclusión: "En resumen, creemos que E. Gilson se ha equivocado al presentar como la «Filosofía de San Buenaventura» una exposición mutilada de su Teología" (p. 463). Aceptamos enteramente este reproche. Efectivamente la Filosofía de San Buenaventura no es sino un momento de su Teología. Lo que pedimos es que no se plantee el problema sólo para San Buenaventura o su historiador, pues es problema planteado sobre todo lo que los teólogos de la Edad Media han dicho en Filosofía. Más breve: es el debatido problema de la Filosofía cristiana planteado en otra forma. Admítese que la "Filosofía que Santo Tomás une a su *Suma theologica* es exactamente tan heterónoma como la de San Buenaventura" (p. 462). Sería, pues, preciso dejar también de hablar de la Filosofía de Santo Tomás, o por lo menos dejar de inspirarse en sus obras teológicas para hablar de ella, con lo cual quedaría reducido a ser un simple comentario literal de Aristóteles. Los únicos filósofos de la Edad Media serían en ese caso los averroístas latinos; y aun quizás no todos. Sea de esto lo que fuere, esta cuestión pone en litigio la posibilidad intrínseca de la existencía de las filosofías incluídas en las teologías medievales; sin solucionar globalmente antes este problema, no cabe decir quién yerra o acierta en cada caso particular.

La razón filosófica viene de una parte y marcha a otra; pero a pesar de eso, debe, por lo mismo que es razón, conquistar algunas verdades cuyo sistema constituirá el fondo de la filosofía. La primera, la más urgente, es la existencia de Dios, y es además, posiblemente, la más fácilmente asequible de todas, porque ya de sí es muy evidente; pero lo es sólo cuando se nos presenta bajo un aspecto tal que no hay nada que nos impida descubrirla.

Tres son los errores que pueden, en efecto, encubrirnos la evidencia de esta verdad: error de concepción, de razonamiento y de conclusión. Cabe ante todo que no comprendamos plenamente, o por ventura, debidamente, el sentido de la palabra Dios. Era lo que les ocurría a los paganos cuando, en vez de referirla al mismo Dios, la aplicaban a alguno de sus atributos, comprendiendo por esa palabra a todo ser superior al hombre y capaz de prever el porvenir. Y con esta definición incompleta hallábanse autorizados a adorar a los ídolos y a tomarlos por verdaderos dioses, fundados en que a las veces hacían presagios exactos de acontecimientos futuros. Pero además podemos incurrir en faltas de raciocinio, como lo hacen esos insensatos que, pues ven que los impíos no reciben inmediatamente sanción de sus crímenes, concluyen de ahí la negación de todo orden universal, y por ende la no existencia de su autor. Cabe también la posibilidad de que la duda provenga de la incapacidad de hacer llegar el raciocinio hasta su conclusión, porque estos entendimientos demasiado carnales son a las veces incapaces de ir más allá de lo sensible, detiénense en el mundo material y creen, como lo han creído muchísimos paganos, que siendo este mundo de los cuerpos el solo mundo real, el rey de este mundo visible es el ser más excelso que se puede concebir. Por eso el sol ha tenido tantísimos adoradores. Por falta, pues, de saber *resolver*, es decir, trasponer los límites de las apariencias de las cosas, para descubrir sus primeros principios, son posibles el error y la duda sobre la existencia de Dios, empero no lo son para un entendimiento que define, razona y resuelve correctamente (1).

Será sin embargo conveniente examinar además si, aun tomadas

(1) *De myst. Trinit.*, I, 1, concl., t. V, p. 49.

todas las precauciones de parte de nuestro entendimiento, no será Dios por naturaleza radicalmente trascendente, siendo por tanto esencialmente incognoscible para nosotros. Este es el problema de la cognoscibilidad de Dios. Ahora bien, antes de proponernos el problema de su existencia, muéstrasenos Dios como un ser de suyo eminentemente cognoscible, y como un objeto que de suyo se ofrece al alcance de nuestra inteligencia. Conocer puede significar dos cosas: comprender o aprehender. Para comprender un objeto es preciso ser igual a él, a fin de abarcarlo en su totalidad; es evidente que en este sentido no podremos nunca conocer a Dios. Pero para aprehender una cosa por modo de conocimiento, es suficiente que la verdad de esa cosa se nos haga manifiesta, que su presencia nos sea atestiguada con evidencia, aunque de por sí ella supere los límites de nuestra inteligencia. Según esto, no encuentro ninguna razón para decir que nuestro entendimiento sea incapaz de aprehender a Dios. Un tal ser sería en sí a la vez el supremo inteligible y el principio primero de todos nuestros conocimientos, y, por nuestra parte, aunque nuestra facultad cognitiva sea deficiente y haya de serlo hasta tanto que reciba la luz de la gloria, nosotros somos notablemente aptos para el conocimiento de tal objeto.

Podríase objetar que hay más distancia entre nuestro entendimiento creado y la verdad increada que entre nuestros sentidos y lo inteligible de las cosas; y como nuestros sentidos al percibir lo sensible nunca saben elevarse a lo que las criaturas encierran de inteligible, luego con mucha razón deberíamos negar a nuestro entendimiento la posibilidad de llegarse hasta Dios. Pero semejante objeción confunde la noción de ser con la relación de conocimiento. Existe, efectivamente, una mayor distancia de ser entre un Dios infinito y una inteligencia finita que entre los sentidos finitos y un inteligible finito también. Pero existe menos distancia entre el entendimiento y Dios que entre los sentidos y lo inteligible, miradas las cosas desde el punto de vista del conocimiento, porque, a diferencia del entendimiento y los sentidos, Dios y el alma pertenecen al mismo orden de lo inteligible (2). Se nos objetará todavía que lo finito no puede aprehender lo infinito. Pero distíngase bien entre lo infinito en masa, que lleva consigo magnitud de extensión y multiplicidad, y lo infinito absoluto, que exige la suma simplicidad. Y Dios es un infi-

(2) "A la objeción fundada en la distancia del inteligible y el sensible, diremos que existen distancia *secundum rationem entis*, y distancia *secundum rationem cognoscibilis*. En el primer caso la distancia es mayor, y no en el segundo, pues ambos términos son inteligibles, a saber: Dios y el alma. No así el entendimiento y el sentido, pues el sentido es potencia determinada, y el entendimiento, no." (*I Sent.*, 3, 1, 1 ad secundum, t. I, p. 69.)

nito absoluto, perfectamente simple, y está presente por entero en todas partes. En tanto, pues, que un cuerpo finito no podría abarcar a un infinito de masa cuya infinitud no puede estar presente simultáneamente en ninguno de sus puntos, un espíritu finito puede aprehender a un infinito perfectamente simple, porque si lo aprehende en uno cualquiera de sus puntos, lo habrá aprehendido todo entero. Puédese por tanto conocer todo el infinito; es más, si se le llega a conocer, no se le puede conocer sino todo entero, por lo mismo que es simple, pero no se le puede comprender, pues aunque es verdad que está en todos y cada uno de los puntos como simple todo entero, en ninguno está comprendido como infinito (3). Ya San Agustín antes que San Buenaventura, y Descartes después de él, han señalado con la misma fuerza la gran diferencia que existe entre comprender un objeto por el pensamiento y tocarlo con el pensamiento (4); pero ninguno de los dos parece haber señalado con tanta profundidad metafísica que el infinito no puede ser aprehendido sino como infinito a causa de su simplicidad, y por más que exceda al pensamiento en muchos sentidos a causa de su infinidad.

Quedaría aún otra objeción, según la cual para este tal objeto no hay modo de conocimiento posible. En efecto, Dios debe informar nuestro entendimiento para que éste lo conozca, pero no puede convertirse en forma del mismo en sentido propio; es más, no puede ni informarlo por medio de una imagen que el entendimiento se formaría de él por abstracción, porque en buena doctrina aristotélica, la imagen abstracta es más espiritual que el objeto de que se la abstrae, y no cabe la existencia de nada más espiritual que Dios. Pero podríamos preguntarnos si no existirá otro modo de conocer a Dios; si no se podría, por ejemplo, concebir que Dios, presente a nuestra alma y a todo entendimiento por la verdad, la informe por medio de un

(3) "El infinito es doble: uno que lo es por oposición al simple, y no puede ser percibido por el finito, como lo es el infinito de cantidad o mole; el otro es el que tiene la infinitud con la simplicidad, como Dios; y este infinito, por lo mismo que es simple, está en todas partes todo; y por lo mismo que es infinito, no está en ninguna parte con exclusión de otra ubicación. Así se ha de entender en el conocimiento de Dios. Por eso, de que se conozca todo Él, no se sigue que sea comprehendido, porque el entendimiento no encierra su totalidad, lo mismo que la criatura no puede encerrar su inmensidad." (*I Sent.*, 3, 1, 1 ad tertium, t. I, p. 69.)

(4) San Agustín, *De videndo Deo,* IX, 21; Descartes, *Lettre au P. Mersenne du 27 mai 1630*, ed. Adam-Tannery, t. I, p. 152. Compárese este último texto con las expresiones que usa San Buenaventura en el texto citado: "El conocimiento por aprehensión consiste en la manifestación de la cosa conocida; el conocimiento, empero, de comprehensión consiste en la inclusión de la totalidad" (p. 69).

conocimiento que imprima en ella, y que el alma no abstraiga, conocimiento que será inferior a Dios, por lo mismo que está en el hombre, pero superior al alma, pues la enriquece (5). No hay, pues, *a priori* imposibilidad de ninguna clase para que nuestra alma llegue al conocimiento de un objeto como Dios.

Todavía podemos ir más lejos. No solamente no es Dios incognoscible, sino que el conocimiento que de Él tenemos es evidente y facilísimo de adquirir. Tres caminos poseemos, en efecto, para llegar al conocimiento de su existencia, y cada uno de ellos nos hace llegar a una certeza tan completa como puede desearse humanamente. El primer camino parte de que la existencia de Dios es una verdad naturalmente innata a toda alma racional (6). El que esta idea sea innata no supone que el hombre vea a Dios por su esencia, ni siquiera exige por necesidad que posea naturalmente y sin esfuerzo de ninguna clase conocimiento exacto de lo que es la naturaleza divina. Cuando hablamos del conocimiento innato de la existencia de Dios, hablamos sólo de la existencia de Dios. Hugo de San Víctor ha dado la fórmula definitiva de este innatismo al afirmar que Dios ha calculado el conocimiento que el hombre tiene de Él de tal forma que nunca podamos ni comprender perfectamente su esencia ni ignorar completamente su existencia (7). Interesa en sumo grado conocer el pensamiento de San Buenaventura en punto tan delicado.

Para comprenderlo en toda su complejidad es menester ante todo plantear el problema en los términos mismos en que San Buenaventura lo ha heredado de San Anselmo y de San Agustín, y que él a su vez ha adoptado. La cuestión que preferentemente preocupa a los filósofos de esta escuela es saber si Dios puede o no ser ignorado

(5) "Dios está presente a la misma alma y a todo entendimiento por la verdad; por lo mismo no es necesario abstraer de Él la semejanza por la que sea conocido; sin embargo, cuando el entendimiento lo conoce, es éste informado por cierta noción, que es como una semejanza no abstraída, sino impresa, inferior a Dios por cuanto está en una naturaleza inferior; y superior sin embargo al alma, por cuanto la hace mejor." (*I Sent.*, 3, 1, 1, ad quintum.) Alude a San Agustín, *De Trinitate*, XI, 16. El *Scholion* de Quaracchi advierte con razón que aquí no hay huella de ontologismo, pero no obra bien al acusar a Malebranche sin citar el menor texto en apoyo de su opinión.

(6) "Por lo que al primer camino se refiere, así se procede, y se demuestra, tanto por autoridades como por razones, que la existencia de Dios está impresa en todas las mentes racionales." (*De myst. Trinit.*, I, 1, fund. I, t. V, p. 45.)

(7) "Dios, pues, de tal modo moderó desde el principio la noción del hombre sobre El, que, así como nunca pudo ser comprehendida totalmente su esencia, así tampoco su existencia pudiese nunca ser ignorada por él." (Hugo de S. Víctor, *De Sacramentis*, I, 3, 1.) Muchas veces citado por San Buenaventura que hace suya totalmente esta fórmula (*I Sent.*, 8, 1, 1, 2, concl., t. I, p. 154; *De myst. Trinit.*, I, 1, fund., 2, t. V, p. 15.)

por el alma humana. La afirmación de que la idea de Dios sea innata tropieza, en apariencia al menos, con el hecho de que los idólatras adoran estatuas de piedra o de madera; ¿cómo podría ocurrir esto en la hipótesis de que la idea de Dios sea inseparable de nuestro pensamiento y nacida al mismo tiempo que él?

Es que existen, responde San Buenaventura, varios grados posibles entre el conocimiento y la ignorancia del verdadero Dios; pero sobre todo existe una diferencia enorme entre equivocarse sobre su naturaleza e ignorar su existencia. El equivocarse sobre Dios implica el conocer a Dios, por lo menos hasta cierto punto. Lo mismo el que pretende que Dios es lo que en realidad no es, como hace el idólatra, que los que niegan que sea lo que realmente es, como aquellos que niegan la justicia de Dios porque no castiga inmediatamente al impío, todo éstos se equivocan sobre su naturaleza, pero afirman su existencia. Conformes en que indirectamente niegan la existencia de Dios, por cuanto lo que unos admiten y otros rechazan es incompatible con la verdad de la esencia divina; pero nunca se podrá decir que el idólatra esté totalmente privado de la idea de Dios, ni que piense, por lo menos en la generalidad de los casos, que Dios no existe; muy al contrario, decididamente afirma su existencia cuando yerra sobre su naturaleza, y esto no es imposible demostrar ([8]).

Efectivamente, San Buenaventura interpreta en sentido estricto las célebres palabras de San Juan Damasceno: *nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum est, ut Deum esse cognoscat* ([9]). Mientras Santo Tomás reduce esta autoridad a la sola afirmación de la innateidad de aquello por lo cual podemos nosotros adquirir el conocimiento de Dios, San Buenaventura encuentra en ella la aserción formal de que el mismo conocimiento es innato; conocimiento incompleto, es cierto, pero que no deja lugar a dudas, y que cada mirada que a nosotros mismos nos dirijamos nos invita a descubrir. El entendimiento humano aspira a la sabiduría, y como la más apetecible es la eterna sabiduría, luego es el amor de esta sabi-

([8]) "Y porque falla en el conocimiento de lo que es, por eso piensa con frecuencia que Dios es lo que no es, como un ídolo, o que no es lo que es, como que Dios es justo. Y como quien piensa que Dios no es lo que es, como, por ejemplo, justo, piensa por lo mismo que Dios no existe, por lo mismo en razón del defecto de entendimiento, Dios, o la verdad suma, puede ser pensado como no existente, aunque no simplemente, o en general, sino en razón de una falsa consecuencia, como al negar que en Dios existe la beatitud, se niega por lo mismo que exista Dios." *(I Sent.*, 8, 1, 1, 2, concl., t. I, p. 154.)

"Y a lo del ídolo diremos que yerra (el idólatra) porque ignora lo que es; y por lo tanto no piensa que Dios no está en lo universal." *(Ibíd.*, p. 155.) La misma tesis se hallará en *De myst. Trinit.*, I, 1, ad primum, t. V, p. 50.

([9]) *De fide orthodoxa*, I, caps. 1 y 3.

duría lo que por encima de todo está innato en el espíritu humano. Y como es imposible amar lo que absolutamente sería desconocido, es preciso que algún conocimiento de esta suprema sabiduría esté innato en el alma humana, y lo primero sería saber que el mismo Dios, o la Sabiduría, existe. Lo mismo podríamos decir respecto de nuestro deseo de felicidad, pues que un tal deseo no puede concebirse sin cierto conocimiento de su objeto, es imprescindible que exista en nosotros cierto conocimiento innato de la existencia de Dios, nuestro Soberano Bien. Dígase otro tanto de nuestro anhelo de paz, por aquello de que la paz de un ser racional no puede existir sino en un ser inmutable y eterno; y como esta sed supone una noción o conocimiento de su objeto, luego el conocimiento de un ser inmutable y eterno es naturalmente innato en todo espíritu racional ([10]).

¿Y cómo no lo había de ser? El alma está presente a sí misma y se conoce inmediatamente; ahora bien, Dios está eminentemente presente al alma, y del mismo modo que el alma es inteligible por sí misma, así también Dios es inteligible por sí mismo. Tenemos, pues, un inteligible presente a otro inteligible ([11]). Y nada prueba contra la posibilidad de este conocimiento que el inteligible supremo sea superior y aun desproporcionado con respecto a aquel en que reside. Si fuera, efectivamente, imprescindible que existiera proporción entre el sujeto cognoscente y su objeto, jamás el alma humana podría llegar al conocimiento de Dios, pues no puede en modo alguno proporcionarse a él ni en naturaleza, ni en gracia, ni en gloria. Empero la proporción que se requeriría al tratarse de un conocimiento igual a su objeto, y especialmente al tratarse de definir una esencia, no es precisa cuando sólo de comprobar una existencia se trata; una simple razón de conveniencia, un acuerdo previo y una especie de compatibilidad bastarían para que un Dios infinito nos fuera naturalmente cognoscible. Y esta razón existe. El alma es naturalmente apta para todo conocimiento, ya que puede asimilarse todo, como antes lo hemos indicado. Añadamos ahora que es del todo apta para conocer a Dios

([10]) "Por lo tanto, si tal apetito no puede darse sin cierta noción, necesariamente esa noción por la que se sabe la existencia del sumo bien, o Dios, ha de estar en el alma... Si pues la paz de la mente racional es imposible en el ser inmutable y eterno, y el apetito supone la noción, luego esta noción o noticia del ser inmutable y eterno está dentro del espíritu racional." (*De myst. Trinit.*, I, 1, 6-8.) Cfr. sobre el argumento por el amor de lo verdadero y el odio a lo falso. (*Ibíd.*, 9, t. V, p. 46.)

([11]) "También está dentro del alma racional la noción o noticia de sí misma, por lo mismo que el alma está a sí misma presente, y como cognoscible por sí misma: Dios, empero está sumamente presente a la misma alma y como cognoscible por sí mismo: luego está inserta en el alma misma la noción de su Dios." (*De myst. Trinit.*, I, 1, 10, t. V, p. 46.)

por modo de asimilación, por estar hecha a su imagen y semejanza ([12]). Existe, por tanto, un acuerdo profundo entre estos dos inteligibles, de los cuales uno es causa y arquetipo del otro, y en este profundo acuerdo es donde se fundamenta nuestro conocimiento innato de la existencia de Dios ([13]).

El segundo camino que nos lleva a la existencia de Dios es el que pasa por las criaturas. Basta una simple aplicación del principio de causalidad para que el entendimiento recorra ese sendero. Este principio de causalidad no sólo permite concluir de la causa al efecto, sino también, y con toda legitimidad, del efecto a la causa. Si, pues, Dios realmente es causa de todas las cosas, ha de sernos posible reconocerlo partiendo de sus efectos. Y esto ha de sernos tanto más sencillo y fácil, cuanto que lo sensible es camino que naturalmente lleva a lo inteligible, y que para un entendimiento cuasi-material, como es el nuestro, comprender a Dios en su espiritualidad pura sería cosa imposible. Conviene por tanto abordarlo por sus creaturas ([14]).

Una vez sentado todo esto, poco importa que la razón elija uno u otro camino para llegar a la existencia del Creador. Las cosas son deficientes, no accidentalmente o por una cualquiera de sus propiedades; son esencialmente caducas e incapaces de bastarse a sí mismas. Si, pues, la inteligencia, fundada en el principio de causalidad, se aplica a desarrollar las múltiples relaciones existentes entre la causa y el efecto, cada reflexión del pensamiento sobre una cualquiera de las propiedades del ser causado, lo conduce inmediatamente a su causa. Ahora bien, las cosas son evidentemente imperfectas y finitas, y por ende causadas; de donde concluímos que si existe un ser producido, debe forzosamente existir un primer ser, porque todo efecto exige una causa; si existe un ser por otro, según otro y para otro *(ab alio, secundum aliud y ad aliud)*, debe haber otro que sea por sí, según él mismo y para sí mismo *(a se, secundum se y ad se)*; del

([12]) "Para el primer conocimiento (el de aprehensión) se requiere la proporción de conveniencia, y ésta existe en el alma respecto de Dios, pues en cierto modo, el alma lo es todo por asimilación a todas las cosas, ya que está destinada a conocerlas todas, y es sumamente capaz de conocer a Dios, por cuanto es imagen y semejanza de Dios. Para el conocimiento de comprehensión, requiérese la proporción de igualdad y equivalencia, y ésta no existe en el alma con relación a Dios, pues el alma es finita y Dios es infinito." *(I Sent.*, 3, 1, 1 ad primum, t. I, p. 69.)

([13]) "Y es cierto para el mismo comprehendente, pues el conocimiento de esta verdad es innato a la mente racional en cuanto tiene razón de imagen, por cuya razón existe en ella el natural apetito y noción y memoria de Aquel a cuya imagen ha sido hecha, hacia el cual naturalmente tiende, para encontrar en Él la perfecta beatitud." *(De myst. Trinit.*, I, 1, concl., t. V, p. 49.)

([14]) *I Sent.*, 3, 1, 2, Contra 2 y concl., t. I, pp. 71-72.

ser compuesto deducimos el ser simple que le ha dado la existencia, porque la composición es falta de simplicidad; del ser mezclado concluímos al ser puro, porque nada de lo creado es puro; del ser en movimiento pasamos lógicamente al ser inmóvil, por cuanto el movimiento se funda sobre lo inmóvil, como el movimiento de la mano sobre la inmovilidad del codo, y el del codo sobre el punto fijo de apoyo que le presta la espalda, etc. Si existe el ser relativo, debe existir el absoluto, porque toda creatura se encuentra encerrada dentro de un género, sea cual fuere; ahora bien, aquel que no representa sino uno solo de los géneros del ser no puede ni darse el ser ni darlo a los demás; luego es necesario un ser absoluto, del que todos los demás reciban el ser ([15]).

Es claro que las pruebas de San Buenaventura, tomadas de lo sensible, se nos presentan en un aspecto bien desaliñado. Diríase que el punto de partida de cada una de las pruebas no le interesa en lo más mínimo y que ninguna de estas pruebas está técnicamente elaborada con un cuidado que nos recuerde, ni de lejos siquiera, las argumentaciones minuciosamente ajustadas de Santo Tomás de Aquino. Magnífica ocasión ésta para poner de relieve lo que pudiera tener de incompleto la doctrina de San Buenaventura, y habrá muchos que deplorarán que no haya utilizado mejor el texto de Aristóteles. Magnífica ocasión, sin embargo, también ésta para equivocarse sobre el sentido del pensamiento de San Buenaventura y no saber discernir su verdadera orientación.

Si San Buenaventura parece indiferente o poco interesado sobre el punto de partida de sus argumentos extraídos del mundo sensible, es que realmente esta selección de argumentos le es perfectamente indiferente. Es más; tiene interés en no seleccionar y en acumular el mayor número posible de pruebas fundadas en los fenómenos o en propiedades naturales las más variadas que se pueda imaginar. ¿Y cuál es su designio al hacerlo así? No es de ninguna manera construir cuatro o cinco pruebas convincentes por su propia solidez, sino más bien demostrar que Dios está tan universalmente atestiguado por la naturaleza que su existencia es algo así como evidente, y apenas se merece la pena de detenerse a demostrarlo. Santo Tomás insiste en que la existencia de Dios no es evidente; y por lo mismo deja caer todo el peso de sus esfuerzos en la selección de uno o más puntos

([15]) *I Sent.*, 3, 1, 2, concl., t. I, p. 72; *II Sent.*, 3, 2, 2, ad secundum, t. II, p. 123. Nótese la forma simplificada de la prueba por el primer motor en *Hexaem.* V, 28-29, t. V, pp. 358-359. Véase igualmente la curiosa redacción, bien franciscana por su anhelo de reposo, que se da de la misma en *De myst. Trinit.*, I, 1, 20, t. V, p. 47; *Itiner.*, I, 13. ed. min., p. 300; II, 10, p. 311.

de partida bien seguros y en la sólida dialéctica de la prueba. San Buenaventura, en cambio, insiste sobre el hecho de que la naturaleza entera proclama la existencia de Dios como una verdad indudable con sólo que se la sepa mirar; y así, sencillamente, se deja arrastrar por el sentimiento franciscano de la presencia de Dios en la naturaleza, cuando hace desfilar ante nuestros ojos la larga serie de criaturas cada una de las cuales a su manera, pero a gritos, proclama la existencia de Dios ([16]).

Y así como le es indiferente partir de una u otra criatura, así también en los designios del Doctor Seráfico es indiferente construir edificios dialécticos más o menos completamente elaborados. Es que las pruebas tomadas de la naturaleza sensible, según él, no son propiamente tales pruebas en cuanto argumentan partiendo de lo sensible, sino muy al contrario, en cuanto ponen en función nociones de orden intelectual que implican la existencia de Dios. Nuestro razonamiento pierde evidentemente gran parte de su importancia si supone una prueba previa que se baste por sí sola para probar su conclusión. Y éste es precisamente nuestro caso; nuestra prueba de la existencia de Dios es la condición misma de inferencia por la que nosotros pretendemos establecerla. Creemos partir de una realidad puramente sensible cuando, al principio de nuestros razonamientos, comprobamos la existencia de seres movibles, compuestos, relativos, imperfectos, contingentes; pero es que todas estas deficiencias no las encontramos en las cosas sino porque antes poseemos ya la idea de las perfecciones que las miden. Sólo, pues, en apariencia parte nuestro raciocinio en sus comprobaciones de nociones sensibles. Todo conocimiento proviene de un conocimiento anterior, y la comprobación en apariencia inmediata y primitiva de lo contingente presupone el conocimiento previo de lo necesario. Empero lo necesario no es otra cosa que Dios; de donde el entendimiento humano prueba que posee ya con anticipación el conocimiento del primer ser en el momento mismo en que inicia sus esfuerzos por demostrar su existencia ([17]).

Miradas desde este punto de vista, no pueden compararse entre sí

([16]) "Toda verdad proclamada por toda criatura es indudable: y toda criatura proclama que Dios existe, ergo... Ahora bien, que toda criatura proclame la existencia de Dios, muéstrase por diez condiciones y suposiciones conocidas *per se.*" *(De myst. Trinit.,* I, 1, 10-20, t. V, pp. 46-47.)

([17]) "Y así es llevada la inteligencia raciocinando. Del mismo modo es llevada el alma experimentando en esta forma: lo producido es defectivo respecto de lo primero; de la misma manera lo compuesto respecto de lo simple; igualmente lo mixto respecto de lo puro, y así de los demás; luego dicen privaciones. Pero "las privaciones no son conocidas sino por sus hábitos." "Lo recto, en efecto, es juez de sí mismo y de lo oblicuo." Y "si toda cognición se hace

las pruebas por lo sensible en el sistema de San Buenaventura y en el de Santo Tomás. Si la idea de Dios es innata, el mundo sensible nunca podrá servirnos para elaborarla, sino solamente nos ofrecerá ocasiones de reencontrarla, y siempre será ella nuestro necesario punto de partida. Ahora bien, para quien atentamente considere el problema, este punto de partida lo es a la vez de llegada. Si tenemos en nosotros la idea de Dios, estamos seguros de que existe, pues no podemos menos de pensar en Él como existente ([18]). O sea que el segundo camino nos ha llevado al primero, y también va a ser el primero quien nos abra el tercero, que es la evidencia inmediata de la existencia de Dios.

Desde su *Comentario* hasta el fin de su carrera, San Buenaventura ha permanecido en este punto fiel a San Anselmo. El ser divino, en sí considerado, es de una evidencia absoluta. Cuando conocemos los términos de un primer principio, desde el mismo instante conocemos también el principio mismo, y lo vemos evidente, porque en tal proposición el predicado está comprendido en el sujeto. Exactamente lo mismo ocurre en la proposición: Dios existe; porque Dios, o la verdad suprema, es el ser mismo, tanto que no se puede concebir nada más perfecto. Por lo tanto, no puede no existir, y es tal la necesidad intrínseca de su existencia, que en cierta manera, a modo de manantial, salta hasta nuestra inteligencia. Podrá ignorarse lo que significa la palabra Dios, y quien se equivoque sobre su esencia, ciertamente no llegará a descubrir la necesidad de su existencia; pero una vez comprendido lo que significa la palabra por el raciocinio y la prueba ([19]), o conocido su sentido merced a las enseñanzas de la fe ([20]), o consultando simplemente la idea innata que todos los hombres poseen de Dios ([21]), entonces la necesidad del ser divino será también una necesidad para nuestra misma inteligencia, y no podremos menos de pensarlo sino como realmente existente. Poco intere-

de cognición preexistente": luego necesariamente la inteligencia experimenta en sí que tiene cierta luz por la cual conozca al primer ser." *(Hexaem.*, 29-30, t. V, p. 359.) "Y de otra suerte ¿cómo pudiera conocer la inteligencia que tal cosa es defectuosa e incompleta, si ningún conocimiento tuviese del ser exento de todo defecto?" *(Itiner.*, III, 3, ed. min., p. 317.)

([18]) *De myst. Trinit.*, I, 1, 20, t. V, p. 47.

([19]) Así es cómo se presenta el argumento en *Hexaem.*, V, 31, t. V, p. 359: "Así, pues, presupuestas estas cosas, el entendimiento entiende y dice: el primer ser es, y a ninguno conviene verdaderamente el ser sino al primer ser. Del mismo modo, el ser simple es el ser simplemente perfecto; luego es el ser sobre el cual no se puede concebir nada de mayor perfección. De donde Dios no puede ser pensado no ser, como lo prueba San Anselmo."

([20]) *De myst. Trinit.*, I, 1, 21, t. V, p. 47.

([21]) *I Sent.*, 8, 1, 1, 2, I fund., t. I, p. 153.

sa, pues, la estructura de los argumentos; sea cual fuere el camino, directo o desviado, por donde nos quieran llevar, han de presentarnos siempre ante una misma identidad. Manifiestamente San Buenaventura se deja arrastrar por una violenta tendencia a simplificar todavía más el argumento ya bien directo de San Anselmo; el movimiento dialéctico rápido, pero fuertemente articulado, por el cual el *Proslogion* obliga al entendimiento a sentar a Dios como el ser más grande que se pueda concebir, se esfuma, y termina por desaparecer aquí completamente. La definición de Dios en San Anselmo encierra un fondo que nuestra inteligencia debe desarrollar para extraer su conclusión; en San Buenaventura, en cambio, la misma definición se transforma en una evidencia inmediata, porque participa de la necesidad de su contenido. El *substratum* metafísico de la prueba, netamente presentido por San Anselmo, alcanza aquí la plena conciencia de sí mismo; una simple definición puede llegar a ser una prueba, porque la necesidad del ser divino se comunica a la inteligencia. Se dirá pues: *Tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse* ([22]); o también que siendo más grande aquello que no puede menos de ser que aquello otro que puede no ser, aquel ser, mayor que el cual nada puede concebirse, es necesariamente ([23]); empero todavía es susceptible de simplificación la fórmula, y pues es la evidencia intrínseca de la idea de Dios la que fundamenta la aserción de la existencia de Dios, necesariamente ha de bastar ponerla ante nuestros ojos para que percibamos su necesidad: si Dios es Dios, Dios existe. El antecedente es evidente; luego también lo es la conclusión ([24]).

Si nos detenemos a reflexionar sobre las condiciones en que se fundamenta la posibilidad de un orden tan excepcional, las encontraremos dobles. Ante todo, la necesidad del objeto. Una comprobación de este género es legítima para Dios, y sólo para Él; objetar a San Anselmo, como se le ha hecho, el caso de una isla tan bella que no quepa otra mejor, es demostrar que no se entiende el problema de que se trata. Cuando decimos: el ser mayor que se puede concebir,

([22]) *Ibíd.*, 8, 1, 1 2, concl. Y además, *Ibíd.*: "Porque Dios, o la suma verdad, es el mismo ser, mejor que el cual nada puede pensarse; por lo tanto no puede Él no ser, ni ser pensado como no ser, por cuanto el predicado se encierra ya en el sujeto."

([23]) *Ibíd.*, 1, t, I. p. 153. Nótese la supresión del escalón dialéctico *in intellectu* e *in re*. Así también nótese la fórmula atribuída a SAN ANSELMO, *De myst. Trinit.*, I, 1, 22, t. V, p. 47.

([24]) "Si Dios es Dios, Dios existe; y como el antecedente es tan verdadero que ni pensarse puede que no lo sea, luego es indudable verdad que Dios existe." (*De myst. Trinit.*, I, 1, 29, t. V, p. 48.)

entre sujeto y predicado no aparece contradicción alguna; es, por tanto, una idea perfectamente concebible. Pero cuando decimos: la isla más perfecta que concebirse pueda, enunciamos una proposición contradictoria, ya que una isla es un ser imperfecto por definición; no es, pues, de extrañar que no se pueda concluir a la existencia de una cosa en nombre de una definición contradictoria e imposible ([25]). Empero no basta que el objeto de nuestro conocimiento sea necesario en sí mismo; es necesario que la identidad de esencia y existencia en que se fundamenta la necesidad de su ser sea perceptible en la identidad del sujeto y del predicado en que se apoya la necesidad de nuestro juicio. Y una tal transferencia de necesidad no es una simple hipótesis; realízase cuantas veces pensamos en el Ser; y en la relación metafísica profunda, diríamos, en la paternidad, que une al alma con Dios, es donde hemos de buscar la postrera y fundamental justificación del argumento de San Anselmo y de todas las demás pruebas de la existencia de Dios.

Y no es que San Buenaventura desconociese la distancia infinita que separa el pensamiento humano de un tal objeto, no; es que, como antes lo hemos dicho, un ser infinitamente distanciado de otro en el orden del ser, puede estarle inmediatamente presente en el orden del conocimiento; basta para esto que ambos sean de naturaleza análoga, aunque ambos realicen su naturaleza en muy diferente grado. Y Dios y el alma son dos seres inteligibles. Si nuestro entendimiento fuera una inteligencia pura como la de los ángeles, podría, aunque sin llegar nunca a comprender a Dios totalmente, verlo directamente, entender la identidad de su esencia y su existencia; sin embargo, puede al menos, gracias a lo que le queda de inteligibilidad, comprender la identidad de la idea de su esencia con la idea de su existencia. Y si basta que tengamos la idea de Dios para concluir la existencia de su objeto, quiere esto decir que no existe aquí el argumento ontológico en el sentido en que Kant lo entendía. San Buenaventura no pasa de la idea al ser; la idea no es, según él, sino la forma de presencia del ser en el pensamiento, ni existe por tanto transición real a realizarse entre la idea de un Dios cuya existencia es necesaria y este mismo Dios necesariamente existente.

Quien no viera en esta actitud del Doctor Seráfico nada más que un dogmatismo inconsciente, se equivocaría; nunca existió dogmatismo más consciente de sí mismo ni más seguramente apoyado en fundamentos metafísicos; con San Buenaventura pasan a primer plano las premisas del argumento de San Anselmo y, llevadas a la luz de la

([25]) *Ibíd.*, I, 1, ad sextum, p. 50.

evidencia, absorben en cierta forma toda la prueba. Si realmente la argumentación del *Proslogion* saca su valor de los lazos íntimos que a nuestra idea de Dios unen con su objeto, lo que constituye la prueba de la existencia de Dios es la comprobación de su acción en nuestro pensamiento y no el desarrollo analítico de las consecuencias incluídas en la noción que nosotros tenemos de Él. El problema, por tanto, se reduce a saber si Dios es o no objeto proporcionado a nuestro entendimiento. Y nosotros podemos asegurarnos si lo es, sin que nos quepa vacilación alguna a este respecto, con tal de que no concibamos erróneamente el conocimiento intelectual como análogo al conocimiento sensible. Toda sensación supone un órgano, es decir, cierto conjunto de elementos organizados y ordenados según una proporción determinada; un sensible que no alcanza esta proporción, pasa inadvertido, pero un sensible que la sobrepasa, introduce en ella cierta perturbación que incluso puede destruirla; así, por ejemplo, una luz excesivamente viva, deslumbra; un sonido sobremanera fuerte, ensordece. Añadamos a esto que la acción recibida por el órgano sensorial es una especie de intrusión que viene de fuera, ya que el excitante es generalmente un objeto exterior y que puede por lo mismo ser causa de turbación. Además de que el sentido no se concentra en sí mismo para percibir su objeto, sino que, por el contrario, tiende hacia fuera, sale de sí, se dispersa, y por lo mismo no puede evitar su debilitamiento. El conocimiento intelectual es bien distinto; no depende de órgano corporal alguno, y por lo mismo ningún objeto puede serle desproporcionado, ni por exceso ni por defecto; antes al contrario podremos decir que cuanto un objeto es más excelente tanto más fácilmente lo aprehende, porque tal objeto procede de dentro, penetra, pues, nuestra facultad cognitiva, y en lugar de provocar en ella turbación alguna, la ayuda, la fortalece y le facilita el ejercicio de su operación. Del mismo modo, declara San Buenaventura en una comparación sorprendente, que si las montañas nos dieran la facultad de transportarlas llevaríamos más fácilmente una grande que una pequeña, así el inteligible divino ayuda a nuestro entendimiento a conocerlo en la proporción misma de su inmensidad, y tanto más lo ayuda cuanto que no es para nosotros un objeto exterior que solamente dispersándonos hacia fuera podríamos alcanzar, sino un objeto interior en torno al cual se reconcentra nuestra facultad cognitiva, y concentrándose se robustece ([26]). Lo que fundamenta, pues, metafísicamente el conocimiento que nosotros tene-

([26]) "A la objeción de que la excelencia sensible corrompe el sentido, luego... Diremos que no hay semejanza entre el sentir y el entender. Y esto por triple razón. Una por parte de la virtud aprehensiva. Otra por parte de lo

mos del objeto divino es la irradiación del mismo en el interior de nuestra alma; y así el argumento de San Anselmo encuentra su última justificación en el orden del ser.

Se ve, finalmente, por qué el argumento de San Anselmo por la idea de Dios se confunde prácticamente, según San Buenaventura, con el de San Agustín por la existencia de la verdad. Es que no solamente la verdad es el mismo Dios, sino que la verdad particular supone la existencia de una verdad absoluta cuyo efecto es. Bastará, pues, afirmar una verdad particular cualquiera para afirmar automáticamente la existencia de Dios ([27]). Razón de más para afirmarlo si, en lugar de sentar la verdad de una proposición particular, se afirma la existencia de la verdad en general: porque si se niega esta existencia declarando que la verdad no existe, es verdad que no existe la verdad; y si esto es cierto, luego hay algo que es verdad; y si alguna cosa es verdad, debe necesariamente existir la primera Verdad. De donde deducimos que ni siquiera se puede negar la existencia de la verdad ni la existencia de Dios sin afirmarla al mismo tiempo que se la quiere negar ([28]). ¿Cómo no ver en estos argumentos agusti-

aprehendido, u objeto. Y la tercera por parte del modo de aprehensión. Por parte de la facultad aprehensiva, por cuanto el sentido puede corromperse, pero no el entendimiento. Y la razón de esto es que el sentido depende del órgano, en el cual hay cierto medio o armonía, que no sólo es corrompido por lo contrario, sino también por lo excelente. Empero, el entendimiento no depende del órgano, porque es fuerza inmaterial, por eso no se apesadumbra por otro excelente. Por parte del objeto no ocurre lo mismo, pues el objeto inteligible excelente ayuda y conforta, por cuanto la influencia de este cognoscible procede de lo íntimo, penetrando la misma potencia, confortándola por tanto y corroborándola. Del mismo modo que si un monte elevado nos diera la facultad de llevarlo, lo llevaríamos más fácilmente que uno pequeño, así ocurre en el inteligible Dios. El objeto sensible excita solamente de fuera; por eso corrompe, mientras que el otro no. También existe desemejanza por parte del modo de aprehensión, pues el sentido, en la aprehensión de su objeto, tiende al exterior, por lo que al percibirlo, se esparce al exterior, y no se fortalece interiormente, lo que equivale a debilitarse. En cambio, siendo como es, el objeto del entendimiento íntimo al mismo entendimiento, en su percepción, la facultad no se esparce, sino se recoge, y cuanto más unida, más fuerte es." *(I Sent.*, 1, 3, 1, ad secundum, t. I, p. 39.)

([27]) "Pruébala (la existencia de Dios) también y la presupone toda proposición afirmativa; pues toda afirmación pone algo, y puesto algo, pónese lo verdadero, y con él la verdad, causa de todo lo verdadero." *(I Sent.*, 8, 1, 1, 2, concl., t. I, p. 155; *De myst. Trinit.*, I, 1, 5, t. V, p. 50.) "Que Dios es el primero es manifestísimo, porque de toda proposición, tanto afirmativa como negativa, se sigue que Dios existe; hasta si dices: Dios no existe, se sigue: si Dios no existe, Dios existe; porque toda proposición se infiere a sí misma afirmativa y negativa, como si Sócrates no corre, es verdad que Sócrates no corre." *(Hexaem.*, X, 11, t. V, p. 378.)

([28]) *De myst. Trinit.*, I, 1, 26, t. V, p. 47.

nianos renovados por San Buenaventura la misma metafísica del ser en que se fundamentaba el argumento de San Anselmo? Si podemos inferir inmediatamente la existencia de Dios partiendo de un juicio cualquiera, no es en virtud de un análisis puramente dialéctico de conceptos abstractos; lo que nos impide negar la existencia de Dios sin contradecirnos no es una simple repugnancia lógica; esta repugnancia no es sino la señal de una imposibilidad metafísica con que tropezamos. Si Dios está presente en nuestra alma por la verdad que en ella descubrimos, ¿cómo podremos negarlo precisamente en nombre de Él mismo? Puesto que nada conocemos sino por su luz, ¿cómo en nombre de esta misma iluminación podremos afirmar que la primera luz no existe? (29). Por tanto, esta misma imposibilidad de negar a Dios es además el sello dejado por la luz divina en nuestra frente: *lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo se contradicat* (30).

O sea que las pruebas de la existencia divina tal como San Buenaventura las presenta se confirman naturalmente; más aún, se presentan tan íntimamente ilacionadas entre sí, que nos apena, y apena a su mismo autor, separarlas rigurosamente unas de otrs. Es que no podemos llegar al origen de ninguna de ellas sin encontrar de nuevo el mismo punto de partida: el parentesco entre el alma y Dios, que permite que Dios se manifieste en el alma, que esté allí presente en la verdad que ella aprehende, y que Él sea en el alma más interior que ella misma lo es a sí misma; en una palabra: una aptitud natural del alma para percibir a Dios (31).

Por lo demás, esta orientación bien definida de la doctrina bonaventuriana hace que resulten vanas e inútiles todas las tentativas por colocarla en el mismo marco histórico que la de Santo Tomás. Po-

(29) "Nuestro entendimiento nada entiende sino merced a la primera luz y verdad, por lo mismo todo acto del entendimiento, que está en el pensar que algo no existe, realízase por la primera luz; pero por la primera luz no ocurre el pensar que no exista la primera luz o verdad, luego de ninguna manera puede ocurrir el pensar que la primera verdad no exista." (*I Sent.*, 8, 1, 1, 2, fund., 4, t. I, p. 153.)

(30) *Hexaem.*, IV, 1, t. V, p. 349. "La luz es la verdad... que irradia de manera inextinguible, porque no puede pensarse que no exista." (*Ibíd.*, V, 1, p. 353.)

(31) "Pero sólo Dios es quien se une perfectísimamente, pues se une según la verdad y la intimidad. Pues sólo Dios, por la suma simplicidad y espiritualidad se desliza en el alma, de tal forma que en verdad se halla en el alma, y más íntimo a ella que el alma misma. Estas cuatro razones, pues, redúcense a una sola, y es ésta: que ella (el alma) ha nacido para la percepción del bien infinito que es Dios; por lo tanto sólo en Él ha de descansar y de sólo Él gozar." (*I Sent.*, 1, 3, 2, concl., t. I, p. 41.)

drán ser dichas tentativas más o menos ingeniosas, y algunas de ellas hasta de una excelente calidad filosófica; sin embargo, lo propio de la filosofía es conciliar, lo de la historia distinguir; ahora bien, nunca podrán colocarse en el mismo plano las pruebas bonaventurianas y las tomistas sobre la existencia de Dios sino sacándolas a cada una de ellas del plan que les es genuino para someter a ambas a un plan imaginario inventado por la historia. Este es el caso, creo yo, del célebre conocimiento *implícito* de Dios que el Padre Lepidi y sus discípulos atribuyen juntamente a San Buenaventura y Santo Tomás (32).

Por lo que se refiere al mismo Santo Tomás, hay que reconocer que su doctrina concede realmente al hombre un conocimiento implícito de Dios. La expresión misma es muy suya, y la emplea de la manera más clara: *omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis* (33). Enseña además y repetidas veces que tenemos un conocimiento confuso innato de la existencia de Dios, esto es, en cuanto que deseamos naturalmente la felicidad y tenemos necesariamente cierto conocimiento de lo que deseamos (34). Pero es preciso aquilatar el sentido de la palabra *implícito* en el léxico tomista; puédese interpretar esta expresión bien para designar lo virtualmente preformado, a lo que sólo resta desarrollarse, como un germen, o bien para designar lo confuso que una adición ulterior vendrá a determinar. Parece que en un sistema como el de Santo Tomás no cabe que un conocimiento de Dios pueda ser implícito en el primer sentido de la palabra. Es, en efecto, imposible suponer que un conocimiento cualquiera nos sea originariamente concedido en el mismo entendimiento. Nuestro entendimiento es primitivamente *tanquam tabula rasa in qua nihil scriptum est*, y la idea de Dios no

(32) "El movimiento por tanto de nuestro entendimiento cuando entiende, y cuando raciocina, comienza por el conocimiento implícito de Dios, y termina en su conocimiento explícito." (LEPIDI, *De ente generalissimo, prout est aliquid psycologicum, logicum, ontologicum*, disertación impresa en *Divus Thomas*, 1881, nº 11 ss. El texto aquí citado hállase en la página 215.) La tesis es aceptada por el autor de la *Dissertatio praevia* en *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, Quaracchi, 1883, p. 22. Presentaba a su parecer la ventaja de agustinizar a Santo Tomás, y por consiguiente de tomistizar a a San Buenaventura. Ha vuelto a ser refirmada de la manera más categórica por B. LANDRY, *La notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*, Lovaina, 1922, pp. 55-56.

(33) *Qu. disp. de veritate*, XXII, 2, ad primum.

(34) *Summ. theol.*, I, 2, 1, ad primum et tertium; *Contr. Gent.*, I, 11; *In Boethium de Trinitate*, q. 1, art. tert., ad quartum.

está en ella mejor escrita que todas las demás; ni un solo texto tomista nos permite suponer que dicha idea esté en el alma de ninguna manera preformada. Si esta filosofía reconoce al pensamiento un contenido innato, deberemos al historiador que lo pueda demostrar muy grande reconocimiento; mientras tanto, en espera de una tal demostración, la interpretación que nos parece que se impone, y al mismo tiempo la única que autorizan los principios fundamentales del sistema, es que como *tabula rasa,* nuestro entendimiento no contiene originariamente ninguna idea de Dios (35).

Si la idea de Dios no existe en su estado implícito en el entendimiento mismo, ¿existirá por lo menos en la primera de las ideas formadas por este mismo entendimiento la idea del ser? Notemos ante todo que en virtud del principio precedente, esta misma idea no la desarrolla el entendimiento como virtualidad que extrae de sus propios fondos, sino que la adquiere y forma al contacto de lo sensible, como lo serán todas las demás ideas. Y este modo de principio define por anticipado el modo de su desarrollo posterior. Si no estaba virtualmente preformada en el entendimiento humano con anterioridad a toda experiencia sensible, menos aún puede contener, virtualmente preformada en sí, la idea distinta de Dios. Ni en sí, ni en su idea posee el alma conocimiento implícito de Dios, sino en su objeto, y ahí es precisamente donde por necesidad ha de ir a buscarla. El verdadero sentido, por tanto, de la palabra implícito no será *virtual,* sino *confuso* e *indeterminado.* Y si el entendimiento, poderoso por sus propios recursos, ha de extraer la idea clara de Dios, no será de la idea misma del ser de donde lo haga, sino que, una larga serie de determinaciones agregadas a la idea del ser por el entendimiento en el transcurso de sus exploraciones del mundo sensible, serán las que determinen progresivamente y elaboren la idea de Dios. Compúlsen-

(35) M. J. Durantel ha sostenido en forma muy brillante que en el tomismo cabe lugar para cierta innateidad de los principios. (Véase *Le retour vers Dieu,* París, Alcan, 1918, pp. 156-157, 159, 162, etc.) Siendo esto así, el principio incomplejo que es la idea del ser, estaría dotado de cierta innateidad, y la distancia entre San Buenaventura y Santo Tomás dejaría de ser infranqueable. Desgraciadamente, esta interpretación está en formal contradicción con las más explícitas declaraciones de Santo Tomás: "Algunos, empero, creyeron que el entendimiento agente no era en nosotros otra cosa, que el hábito de los principios indemostrables. Mas esto no puede ser, por cuanto los mismos principios indemostrables los conocemos abstrayéndolos de las cosas sensibles." *(Qu. disp. de anima,* un art. 5 ad *Resp.* Cfr. *Cont. Gent.,* II, 78, ad *Amplius Aristoteles.)* El entendimiento agente es causa eficiente de los principios y de sus caracteres formales, pero no encierra nada de lo que constituirá su contenido; contiene, por ejemplo, lo que explica la formación, la universalidad y la necesidad de una idea, como la idea del ser; pero en cuanto entendimiento agente la idea del ser no preexiste en él en absoluto.

se uno tras otro todos los textos de Santo Tomás en que se trata de este conocimiento natural confuso, y se verá cómo no encontramos en ellos un alma humana en posesión de una noción cuyo contenido váyase a desarrollar por sí mismo, sino un alma ante un objeto, cuyas riquezas todavía no ha explorado ni definido su naturaleza. Indudablemente el objeto está bien presente al entendimiento, y pues éste lo aprehende, en cierto modo lo conoce ya; pero jamás el alma humana extraerá de su deseo natural de felicidad o de su idea natural del ser más de lo que ellos le dan actualmente, si se encierra en el interior de este conocimiento y este amor; las virtualidades implícitas que el alma espera en ellos explotar no se encuentran allí, no están sino en su objeto, o en ella misma en cuanto que ella misma podría ser su propio objeto. Para determinar el conocimiento implícito de Dios debe, pues, recurrir nuestro entendimiento a la experiencia sensible, por medio de la cual lo había antes adquirido. Y desde el principio hasta el fin de su carrera no enseñó otra cosa Santo Tomás de Aquino: la luz intelectual es un medio de conocer, nunca un objeto conocido; se podrá decir lo contrario y decirse tomista, pero sépase entonces que se piensa en agustiniano (36).

(36) El Padre Lepidi remite al texto de *I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, ad *Resp.* Vamos a aducirlo por entero: "Respondo que según San Agustín *(De utilitate credendi*, cap. XI), no es lo mismo pensar, discernir y entender. Discernir es conocer una cosa por su diferencia con las demás. Pensar *(cogitare)* es considerar una cosa según sus partes y propiedades; por eso se dice como coagitar *(coagitare)*. Empero, entender sólo indica el simple *intuitus* del entendimiento hacia una cosa presente e inteligible. Afirmo pues, que el alma no siempre piensa y discierne de Dios, ni de sí misma. porque de esta suerte cualquiera llegaría naturalmente a saber toda la naturaleza de su alma, cosa que apenas con gran esfuerzo se logra: y es que para semejante conocimiento no es suficiente cualquier modo de presencia de la cosa, sino que necesariamente ha de estar en razón de objeto, siendo además necesaria la intención del cognoscente. Pero en cuanto el entender sólo indica un *intuitus*, consistente en sola la presencia del inteligible al entendimiento de cualquier modo (esto es, sin discernir la naturaleza propia), de esta forma el alma siempre se entiende a sí misma y a Dios, y obtiene cierto amor indeterminado. Según los filósofos (esto es, no según San Agustín), ha de entenderse de distinto modo eso de que el alma se entiende siempre a sí misma, pues todo lo que es entendido, no es entendido sino mediante la ilustración de la luz del entendimiento agente y la siguiente recepción en el entendimiento posible. De donde, así como en todo color, lo que se ve es la luz corporal, así en todo inteligible, lo que se ve es la luz del entendimiento agente; pero no en razón del objeto, sino en razón del medio de conocimiento." El fin del texto indica claramente que conocer significa aquí tener qué conocer, y en efecto, el entendimiento en este caso, es la causa de los principios. Por lo que se refiere al texto de la *Suma theologica* a que el Padre Lepidi remite, *Sed contra*, I, 3, 5: "Nada existe anterior a Dios ni *secundum rem* ni *secundum intellectum*", bástase para anular la tesis que lo reivindica para afirmarse. Pregúntase Santo Tomás si Dios está dentro de algún

Bien distinta es la posición adoptada por San Buenaventura ante este problema capital. Comienza por distinguir entre las dos cuestiones: la de la naturaleza de Dios y la de su existencia. La naturaleza de Dios puede ser ignorada, pero no su existencia. Cristianos, judíos, sarracenos, los mismos paganos, todos están de acuerdo en admitir que existe un Dios, aunque difieran sobre la naturaleza del mismo. Si, pues, queremos encontrar lo que puede ser implícito en el conocimiento de Dios que San Buenaventura nos atribuye, llegaremos a esta conclusión: que únicamente lo es el conocimiento de la esencia divina. No solamente el idólatra puede equivocarse sobre la naturaleza divina, sino que incluso, como ya lo sabemos, toda razón no iluminada por las luces de la fe errará necesariamente. No hay razón humana, por poderosa que fuere, que por sus propias fuerzas pueda llegar a la idea de un solo Dios trino en personas distintas. Y por si alguien lo dudare, tenemos la prueba en la filosofía natural anterior a la venida de Cristo, que nos convencerá. Antes de la revelación no estaban los hombres obligados a conocer la Trinidad sino implícitamente, y esto es lo que hacían los mejores de entre ellos al distinguir por el solo esfuerzo de su razón natural los atributos apropiados a estas personas que todavía no conocían ([37]).

Pero esta tesis deja intacto nuestro conocimiento natural de la existencia de Dios. Como San Buenaventura, a diferencia de Santo Tomás, nos concede una idea innata de Dios, el conocimiento que de Él tenemos es necesariamente inseparable de nuestro pensamiento, y se manifiesta exteriormente en los gestos del idólatra o en los conceptos del hereje, él quien mueve nuestro deseo de Dios dirigiéndolo hacia la felicidad, la paz y el bien. En este punto se nos ha llevado a ojos vistas ante dos teorías del conocimiento profundamente distintas; la implícita de San Buenaventura es verdaderamente la del virtual que puede desarrollarse desde dentro, porque, como hemos de verlo después, San Buenaventura no distingue la inteligencia del alma como un accidente de una substancia, y hace posible por lo mis-

género, y responde naturalmente que, si Dios estuviera comprendido dentro de algún género, alguna cosa habría anterior a Él; en efecto, la idea del género ha de ser, para el entendimiento que clasifica las ideas, anterior a la de la especie contenida dentro del género; y bien sabemos que no hay en nosotros idea que sea lógicamente anterior a la idea de Dios, como tampoco existe fuera de nosotros, realidad alguna que sea anterior al mismo Dios: "Luego Dios no está comprendido en género alguno." El Padre Lepidi suprime, pues, el contexto, y traduce el *prius secundum intellectum* (antes según el entendimiento) por *prius secundum cognitionem* (antes según el conocimiento). El autor de la *Dissertatio*, arriba citada, lo ha indicado ya con claridad (*op. cit.*, p. 17).

([37]) *De myst. Trinit.*, I, 2, concl., ad corollar. et consequent., 1 et 2, et epil., t. V, pp. 55-56.

mo una presencia del alma en sí misma, y le permite por tanto descifrar en su propia substancia la imagen que el creador ha impreso en ella desde un principio. Siendo esto así, la inteligencia humana no es un simple haz de luz blanca que se proyecta sobre los objetos para definir sus contornos; es más bien la promoción directa de una substancia inteligible que es el alma, y que a su vez hace inteligible la presencia de la acción divina. Por esto, lo implícito que se determinaba en Santo Tomás por la exploración intelectual de lo sensible, se determinará en San Buenaventura por su ahondamiento mismo, por un reconocimiento progresivo, y cada vez más pleno, del íntimo parentesco que une al alma humana con Dios.

Esta misma diferencia ha de mostrarse si proponemos a San Buenaventura la misma pregunta que se pondrá Santo Tomás: ¿la existencia de Dios es una *res per se nota?* La contestación a esta pregunta es un tanto complicada, por cuanto San Buenaventura contesta a otra pregunta formulada en términos algo distintos. Lo que el Seráfico Doctor se pregunta es si la existencia de Dios es un *verum indubitabile*, es decir, una verdad tal que ningún entendimiento recto sea capaz de poner en duda. Puesta la cuestión en estos términos, la respuesta de San Buenaventura es afirmativa y sin la menor restricción: la existencia de Dios es una verdad a cuya evidencia nada falta, ni en sí, ni desde el punto de vista de las pruebas que la demuestran, ni en cuanto al conocimiento que de ella tenemos ([38]).

([38]) La interpretación tomista que de esta doctrina dan los escoliastas de Quaracchi, t. I, p. 155: "El Santo habla aquí por tanto directamente de la verdad del ser divino, y solamente indirectamente de nuestro conocimiento de este divino ser", parece inconciliable con la mente de San Buenaventura. La conclusión del artículo apuntado es que, en sí, la evidencia de Dios es para nosotros absoluta: "Tan grande es la verdad del ser divino que no puede ni pensarse con aceptación que no exista Dios, sino por defecto de parte del entendimiento que piensa, el cual ignora qué cosa sea Dios." Empero no se trata aquí de esta ignorancia de la esencia divina, la cual, en sentir de Santo Tomás, impide que la esencia de Dios sea evidente, sino del error, mucho más burdo todavía, del idólatra o del impío, que yerran sobre los atributos de Dios; y este error mismo hace indubitable la existencia de Dios: "Mas nuestro entendimiento equivócase en el conocimiento de la verdad divina respecto de lo que es, no respecto de si existe." Para Santo Tomás, la falta del primer conocimiento implica la falta de evidencia inmediata del segundo. La siguiente conclusión resume exactamente la mente de San Buenaventura en este punto, y demuestra que la existencia de Dios es evidente para nosotros, con tal sólo de que razonemos bien: "No es dudable que Dios exista, si por dudable entendemos aquella verdad a la que falta alguna razón de evidencia, bien en sí, bien en la comparación con el medio de la prueba, o bien en la comparación con el entendimiento que aprehende. Y la duda puede ser por parte del cognoscente, a saber, por defecto en los actos de aprehensión, comparación o resolución." (*De myst. Trinit.*, I, 1, concl., t. V, p. 49.)

No es sin embargo lo mismo el *verum indubitabile* de San Buenaventura que el *per se notum* de Santo Tomás de Aquino (39). Lo por sí mismo conocido de la doctrina tomista es una proposición evidente en virtud de la sola definición de los términos que la constituyen, mientras que la verdad indudable de San Buenaventura puede ser algo mucho más simple todavía, ya que la mera presencia de la idea innata de Dios en nuestra inteligencia prueba su existencia; pero puede ser también algo mucho más complejo, ya que muchas veces razonamos partiendo de cosas contingentes o de la verdad particular, para de ahí inferir la existencia de Dios. En un solo caso, el del argumento de San Anselmo, se trata según los dos filósofos de una proposición tal que el predicado se encuentra necesariamente incluído en el sujeto. Empero aquí mismo el encuentro de Santo Tomás y San Buenaventura es puramente exterior y verbal, pues las nociones de donde procede la prueba no son del mismo orden. Cuando Santo Tomás niega que la existencia de Dios pueda llegar a ser algo conocido por sí mismo, habla de un concepto elaborado por nuestro entendimiento con una facultad innata y materiales tomados del mundo sensible. Ahora bien, Dios no está comprendido en el campo de la experiencia sensible; por lo tanto este concepto no podrá darnos intuición de su existencia, pero nos enseña cuanto se puede inferir de él por medio de un razonamiento causal y analógico. Nuestro concepto de la esencia divina se va construyendo progresivamente a medida que demostramos la existencia de Dios. Será el resultado de la prueba y no el medio de la misma.

San Buenaventura estará de acuerdo sin duda alguna en que, para una tal teoría del conocimiento, no podrá nunca ser una cosa conocida por sí misma la existencia de Dios; pero la idea de Dios que él mismo nos proporciona es de naturaleza bien distinta. En lugar de ser una construcción analógica de nuestro entendimiento, es innata; no tenemos que producir su contenido, lo encontramos; y si su origen no es obra de nuestra industria, debemos indagar de dónde procede y explicarlo como todas las demás cosas por una causa justa. Por eso San Buenaventura se atreve a afirmar que la explicación más sencilla de nuestra idea de Dios es el mismo Dios. Una idea que no

(39) Los escoliastas de Quaracchi (t. I, p. 155), afirman que: "Esta cuestión coincide *casi* con aquella que generalmente suele enunciarse así: si el ser de Dios es *per se notum*." Para explicar ese *casi* sostienen a continuación que la evidencia de que habla San Buenaventura es la de Dios en sí, no la del conocimiento que de Él tenemos nosotros. Había otra forma, más respetuosa para con los textos del Santo, de demostrar que San Buenaventura no está en este punto en contradicción con Santo Tomás, y esta forma hubiera consistido en demostrar que ambos Santos filósofos no responden a la misma pregunta.

procede ni de las cosas externas ni de nosotros mismos, sólo de Dios puede proceder, y está en nosotros como sello puesto por el mismo Dios a su obra; está por lo tanto eminentemente autorizada para atestiguar irrefutablemente la existencia de su objeto: la presencia de la idea de Dios en el alma humana sería ininteligible si no manifestase la presencia allí, a modo de verdad, de un Dios realmente existente.

Finalmente la idea misma de una prueba de la existencia de Dios no corresponde a la misma operación intelectual en los sistemas tomista y bonaventuriano. En el tomista una prueba permanece tal cual es, sea cual fuere el momento en que el entendimiento la considera; quien puede comprender los términos y el encadenamiento de proposiciones de que se compone la prueba por el primer motor, es a su vez capaz de comprender y demostrar que Dios existe. En el sistema bonaventuriano, precisamente por su orientación mística, cada género de prueba corresponde a una etapa definida del retorno del alma a Dios por el éxtasis, y su orden de sucesión depende del grado en que el alma haya sido penetrada por la gracia. Las pruebas de la existencia de Dios por el mundo sensible forman en realidad la primera parte del viaje del alma hacia Dios; presuponen, pues, un auxilio sobrenatural, si no para constituirse en su forma dialéctica, sí al menos para adquirir su más alto coeficiente de evidencia. Las pruebas de la existencia de Dios por la verdad y la de San Anselmo por la idea de Dios, suponen todavía más: un purificación del alma por la adquisición de las virtudes y un adiestramiento del entendimiento y de la voluntad en el cual la mística bonaventuriana nos iniciará. Estas pruebas no adquieren su verdadero sentido sino para el alma que ha alcanzado ya las alturas de la vida interior, y que va a lograr a Dios por el amor. De esta forma, en virtud de la diferencia entre sus posiciones iniciales que más tarde hemos de justificar, los dos grandes filósofos medievales no plantean en los mismos términos el problema fundamental de la existencia de Dios, y por lo mismo las soluciones que cada uno presenta nunca podrán ser rigurosamente comparables. No pueden adaptarse las contestaciones de uno al problema planteado por el otro sino buscando para el caso un punto de vista bastardo que no fué ni el de San Buenaventura ni el de Santo Tomás de Aquino.

La decisión inicial por la que una filosofía como la de San Buenaventura se coloca entre la fe y la teología, delimita rigurosamente el campo de investigaciones que le es accesible. En una doctrina como la de San Alberto Magno o de Santo Tomás, el teólogo puede legítimamente, y hasta debe efectuar una selección de los problemas filosóficos cuya solución venga a incorporarse al edificio que él construye; pero dicha elección ha de efectuarla a título de teólogo. Si razona como filósofo todos los problemas le parecerán legítimos e interesantes, por lo menos en la medida en que satisfagan las exigencias de su razón. Con San Buenaventura ocurre todo lo contrario: una vez sentada su definición, la filosofía no puede perder de vista los tesoros de las verdades garantizadas por una autoridad divina y guardadas en el depósito de la fe; se encuentra por tanto orientada desde sus primeros pasos en una dirección que ya conoce, que acepta declaradamente, y hacia la cual se dirige deliberadamente. La verdadera filosofía distinguiráse, pues, de las otras precisamente por cuanto sabe evitar la vana curiosidad que se propone a sí misma como fin y se pierde en los pormenores infinitos de los hechos. Y este es el objeto a que tiende en definitiva el privilegio de que goza la filosofía cristiana de efectuar la sistematización total del saber humano. Quien se entrega al conocimiento de las cosas por ellas mismas, se dispersa irremediablemente en la multiplicidad de la experiencia. Es preciso pues que hagamos nosotros la selección de problemas, y desde un punto de vista exterior a las cosas; será la teología quien haga dicha selección. Hay tres problemas metafísicos, y no debe haber más de tres: la creación, el ejemplarismo y el retorno a Dios por modo de iluminación. En esto está toda la metafísica, y el filósofo que los haya resuelto será por ello mismo un gran metafísico (1).

(1) *Hexaem.*, I, 8, t. V, p. 330, y sobre todo I, 17, p. 332: "El Verbo, pues, expresa al Padre y las cosas que son hechas por Él, y nos conduce principalmente a la unidad del Padre, que congrega; y según esto, es el *árbol de la vida*, porque por este medio volvemos y somos vivificados en la fuente misma de la vida. Mas si nos desviamos al conocimiento de las cosas en la experiencia, investigando más de lo que se nos concede, caemos de la verdadera contemplación, y gustamos del árbol prohibido de la ciencia del bien y del mal,

Delimitadas de esta forma las fronteras de la filosofía cristiana, podemos señalar ya su centro: porque si es verdad que estos tres sean los solos problemas verdaderamente filosóficos, uno de ellos lo es eminentemente, tanto que se le puede considerar como el problema metafísico por excelencia. Sea Dios mirado como causa eficiente, o ejemplar o final de las cosas, siempre será El mismo el objeto último de nuestro estudio. El metafísico partirá, pues, de las cosas particulares, y en sus principios constitutivos se fundará para elevarse hasta la substancia universal e increada, hasta el Ser que es principio de todas las cosas, el medio y el fin. Sin embargo una cosa habrá que el metafísico no sabrá realizar, y es descubrir cuál sea la naturaleza propia de esta causa primera; será incapaz de elevarse por solos los recursos de la razón natural hasta el conocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y no podrá por lo mismo elegir la Trinidad como centro de perspectiva, debiendo por tanto ceder su puesto al teólogo. Lo mismo ha de ocurrirnos si estudiamos el problema de la causa eficiente de las cosas, porque tampoco en él el metafísico se encuentra amo único de un terreno que le pertenezca a sólo él; el físico persigue como él el estudio de las causas, y puede como él también elevarse hasta el conocimiento de la existencia de Dios. Y lo mismo cuando el metafísico suba hasta el conocimiento de Dios como fin último de las cosas todas, porque en este nuevo terreno el metafísico se encuentra con el moralista, que persigue también por caminos peculiares suyos, la determinación de un soberano bien y un último fin. Pero el caso es distinto cuando el filósofo se eleva hasta Dios considerado como causa ejemplar de todas las cosas; entonces efectivamente es sólo en perseguir aquel fin, se establece en un dominio que le es exclusivo, es un verdadero metafísico; el ejemplarismo es el corazón mismo de la metafísica: *ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nullo communicat et verus est metaphysicus* (2).

Ahora bien, es un hecho bien notable el que en este punto central de la metafísica esté totalmente ausente Aristóteles; es más, se ha excluído voluntariamente. Entregado a las ciencias de las cosas consideradas en sí mismas, este hombre extraordinario en quien se encarna

como lo hizo Lucifer. Porque si Lucifer contemplando aquella verdad hubiese sido reducido del conocimiento de la criatura a la unidad del Padre, hubiera hecho de tarde, mañana, y hubiera tenido día... así diga cada uno: Señor, salí de ti sumo, vengo a ti sumo, y por ti sumo. Éste es el medio metafísico que reduce, y ésta es toda nuestra metafísica: de la emanación, de la ejemplaridad, de la consumación, es decir, ser iluminados por los rayos espirituales y reducidos al sumo. Y así serás verdadero metafísico." (Cfr. igualmente *ibíd.*, III, 2, p. 343.)

(2) *Ibíd.*, I, 13, p. 331.

la razón natural en su estado puro, no puede obrar de otra manera, tiene que negar las ideas. Y así le vemos combatir con todas sus energías una verdad que ni siquiera debía tomarse la molestia de descubrir, pues ya su maestro Platón la había descubierto. Empero necesariamente ha de suceder que o bien las cosas subsistan por sí mismas, y sean para nosotros simples objetos de curiosidad, y en ese caso no tienen por qué depender de la realidad trascendente de las ideas, o bien que el ejemplarismo sea la verdad, y entonces las cosas tomadas en sí mismas no pueden constituir el término de nuestros conocimientos. Sabe bien Aristóteles que entre Platón y él se ha entablado una lucha a muerte; él persigue el ejemplarismo con sus sarcasmos y su odio: *execratur ideas Platonis;* por esto precisamente la idea central de la metafísica es en el aristotelismo el lugar de más densas tinieblas: del ejemplarismo nace toda luz, y su negación origina toda obscuridad.

Pero no sería suficiente decir que la filosofía puramente natural del hombre "que mirara siempre hacia abajo" (3) implicaría necesariamente el desconocimiento de las ideas, es preciso también añadir que la razón humana, aun la bien dirigida hacia lo alto, como lo estaba la de Platón, puede muy bien percibir la verdad del ejemplarismo, pero no descubrir su raíz oculta, ni escrutar su profundidad. Para concebir cómo de un solo y mismo Dios, causa de todas las cosas, que siempre permanece idéntico a sí mismo, ha podido proceder libremente la multiplicidad de creaturas, es preciso seguir un camino cuya entrada, la razón natural, dejada a sus propias fuerzas, nunca podrá descubrir, ni trasponer una puerta que es la doctrina del Verbo increado. Sólo partiendo de ahí descubre el entendimiento la cima donde se ordena naturalmente la verdad de las cosas; empero quien no conoce la puerta no puede entrar, y si los filósofos consideran tan frecuentemente las verdades supremas como contradictorias e imposibles, es sencillamente porque esta puerta está cerrada para ellos (4). Una vez más venimos a comprobar que a la filosofía le trae cuenta alumbrarse con las luces de la revelación, ya que solamente por ella obtendrá la conciencia clara de su propia verdad.

Dios es espíritu puro y la verdad soberana. Ni siquiera podríamos ponerlo en duda, pues las pruebas más inmediatas de su existencia nos

(3) *Sermo IV de rebus theologicis*, IV, 18, fin, t. V, p. 572.

(4) "Dios es causa de todas las cosas... lo cual es contra los filósofos, quienes niegan que de uno y mismo ser que permanece siempre el mismo, sean las cosas multiformes... La puerta para entender las cosas predichas es el conocimiento del Verbo increado, el cual es la raíz de la inteligencia de todas las cosas; por eso el que no tiene esta puerta no puede entrar. Y los filósofos tienen por imposibles cosas que en sí son sumamente verdaderas porque la puerta está cerrada para ellos." *(Hexaem.*, III, 3-4, t. V, p. 343.)

lo han demostrado como el inteligible supremo y como la Verdad primera. Ahora bien, un ser cuya esencia misma es conocer, y cuya substancia es totalmente inteligible, por ser espíritu puro, no puede menos de conocerse a sí mismo. Y, pues es a la vez todo entendimiento y todo inteligible, se conoce íntegramente, comprendiendo a la vez y en un solo acto, todo cuanto es. Esforcémonos ahora por concebir qué relación puede señalarse entre un tal sujeto que conoce y el acto por el cual él se conoce a sí mismo. Cuando aprehendemos un objeto exterior, el conocimiento que de él tenemos se añade en cierta manera a nuestro pensamiento para enriquecerlo y completarlo; empero cuando Dios se conoce, el acto por el cual él se conoce es idéntico al sujeto cognoscente, puesto que la esencia divina es precisamente conocer, y es además idéntico al objeto conocido, ya que este acto aprehende totalmente el objeto. Origínase, pues, de este caso único una relación a la que ninguna otra se puede comparar: un sujeto que piensa y se refleja de alguna manera, pero íntegra y adecuadamente, en el acto por el cual se piensa. El conocimiento que de sí mismo tiene puede recibir legítimamente el nombre de semejanza, pues lo representa tal como es, pero esta semejanza es de un tipo único, ya que de hecho es idéntica a su modelo. A diferencia de las demás semejanzas que nos da la experiencia cotidiana, ésta no se distingue absolutamente en nada del sujeto que reproduce e imita; en nada, salvo que la presenta a sí misma, y en cierta manera la pone ante sí; semejanza adecuada por cuanto es la totalidad de lo que representa, pero sólo semejanza, pues nace de Dios, de Él saca su contenido, y de Él se distingue en cuanto que Él es posible y necesario, para constituir otro Él. Esta semejanza, así llevada hasta el extremo límite, más allá del cual sólo sería identidad, es por tanto la esencia misma de la similitud, la semejanza en sí misma, aquello cuya naturaleza toda consiste en asemejarse; respecto de Dios, es Dios; tomando de Él su origen, expresa todo lo que Él es, sabe y puede: es el VERBO ([5]).

Y éste es también el punto de partida, o más exactamente el centro de perspectiva del verdadero metafísico. El Padre ha engendrado desde toda la eternidad un Hijo que le es semejante; se ha expresado al concebirse, y como se conocía perfectamente, se ha expresado íntegramente. Ahora bien, lo que Dios es no consiste en la actualidad perfecta de su ser, es también todo aquello que Dios quiere hacer, y todo aquello que Dios puede hacer, aunque jamás llegue a realizarlo; el acto por el cual Dios se piensa, se conoce y se expresa, no sería por tanto una imagen íntegra de sí mismo si no representase, al mismo

([5]) *Ibíd.*, III, 4, t. V, p. 343; *Brevil.*, I, 3, 8; ed. min., p. 39; *De triplici via*, III, 7, 11, ed. min., p. 39.

tiempo que el ser infinito de Dios, todos los posibles que en él se encuentran aun virtualmente contenidos. Pero al mismo tiempo se ve también que el Verbo contiene necesariamente los arquetipos de todas las imitaciones posibles de Dios, sea cual fuere su grado de perfección. Por lo mismo que las cosas posibles sólo deben su posibilidad al ser infinito que las producirá, sus ideas se han de encontrar inevitablemente incluídas en la representación perfecta que Dios se da a sí mismo. Conclúyese de aquí que el Verbo es el modelo de las cosas, al mismo tiempo que la expresión de Dios, y si le comparamos a la concepción que el artista se forma de sus obras futuras, podremos decir que el Verbo es el arte del Padre, y el medio de que Él se vale para producir todas las cosas. Pero si el Verbo ofrece a la elección del Padre una multitud infinita de seres posibles, debe constituir también la fuente primera de nuestro conocimiento. Los principios del ser son en efecto los principios del conocer, y nada que sin Él haya podido ser, podrá sin Él ser conocido. Cristo se halla pues en el centro de todo: Dios, semejanza perfecta de Dios, lugar de los arquetipos de todas las semejanzas parciales de Dios, es a la vez el señor que manda en lo más alto de los cielos, y habla al interior de nuestras almas (6), el origen de nuestra ciencia, de las cosas que conocemos y de los modelos que ellas reproducen.

Si hemos de remontarnos hasta el Verbo para alcanzar la fuente misma de las ideas, el conocimiento de este hecho capital debe dominar hasta en los ínfimos pormenores el modo según el cual nos las hemos de representar. Sabiendo que su ser se halla incluído en el acto mismo que el Verbo realiza, estamos en el derecho de suponer que participan en la esencia misma del acto que les da el ser, y por lo mismo, de formular sobre su naturaleza una hipótesis bien fundada. Recuérdense en efecto las metáforas expresivas por las que la Escritura y los teólogos designan la relación eterna entre el Hijo y el Padre: el Verbo es engendrado, expresado, dicho, comparaciones todas que suponen que una palabra ha sido pronunciada desde toda la eternidad por el Padre; ninguna de ellas pretende expresar totalmente el acto misterioso que significa, pero insisten en que entre todas ellas hay algo de común y este punto oculto al que dirigen nuestro pensamiento es precisamente la fuente de la primera de las ideas.

¿Qué es en efecto lo que decimos con el término "palabra" o "verbo" que aquí aplicamos a Dios? En nuestra experiencia humana una palabra, o un verbo, es esencialmente algo que se dice, y decir es lo mismo que hablar. Y en el origen de toda palabra hay siempre un

(6) *Hexaem.*, I, 13, t. V, p. 331. Cfr. *In Nativitate Domini*, Sermo II, t. IX, p. 106, en: "Cuando el alma se entiende a sí misma..."

acto de conocimiento. Si pues queremos explicar completamente la naturaleza del verbo o palabra, es preciso ante todo poner una inteligencia y un acto de conocimiento. Esta inteligencia, al conocer, engendra, o como decimos en el lenguaje ordinario, "concibe" la representación de su objeto, y en esto consiste su misma esencia de naturaleza inteligente. Es fecunda y generatriz por lo que tiene de primitivo en sí misma y, podemos sin dificultad comprobarlo, en que antes de todo acto de conocimiento, sólo existen, una frente al otro, la inteligencia y su objeto, mientras que después están la inteligencia, el objeto y además el concepto de este objeto.

Tratemos ahora de definir la imagen así concebida. Es esencialmente una semejanza, una especie de copia formada por la inteligencia a imitación del objeto que conoce, y que viene a constituir como su "doble". Este carácter de semejanza es tan rigurosamente inseparable del conocimiento como lo es el de su fecundidad. Todo conocimiento es, en el sentido riguroso del término, una asimilación. El acto por el que una inteligencia se apodera de un objeto para aprehender su naturaleza supone que esta inteligencia se hace semejante a este objeto, reviste por un momento su forma, y por cuanto puede en cierto modo hacerse todo, puede también conocerlo todo. Es, pues, evidente que si todo acto de conocimiento engendra algo, este algo sólo puede ser una semejanza. Contrastemos ahora estos dos caracteres del pensamiento; es una semejanza concebida o expresada por una inteligencia, y en esto es precisamente en lo que el Verbo consiste.

Poco importa en efecto, que la inteligencia en cuestión se conozca a sí misma o conozca otro objeto distinto, como tampoco importa que exprese su concepción exterior o interiormente; ni su naturaleza propia ni la del Verbo se alteran por eso. Cuando el entendimiento se conoce a sí mismo, engendra una imagen de lo que él es; cuando conoce otro objeto distinto de sí, engendra una semejanza del objeto; y en uno y otro caso, esta semejanza expresada por el pensamiento constituye el verbo, la palabra dirigida por la inteligencia a otras inteligencias, sin hacer otra cosa que transformar el verbo ya concebido interiormente en un verbo exteriormente expresado. Y esto que la experiencia nos permite comprobar en nosotros mismos es la imagen de lo que ocurre en Dios. Y debe ser así si, como más tarde veremos, nuestro conocimiento no es sino una humilde participación de la fecundidad divina. Dios puede ante todo pensarse, y, al conocerse, expresa en sí, por un acto del todo interior, al Hijo o Verbo eterno, que resulta ser la semejanza del Padre, porque proviene precisamente de un acto de conocimiento. Empero una vez proferido interiormente este Verbo, Dios puede expresar al exterior una nueva semejanza del

mismo por medio de signos que la manifiesten, y estos signos externos no serán otros que las creaturas, verbos o palabras que exteriorizan los arquetipos eternamente concebidos por el pensamiento de Dios (7).

De esta forma, desde un extremo al otro de este proceso por el que las ideas expresan a Dios, y las cosas a su vez, a las ideas, no encontramos sino imágenes de fecundidad y de generación; y esto es lo que da su carácter distintivo a la teoría de las ideas tal como la concibe San Buenaventura. El término propio que designa en esta doctrina la semejanza engendrada por un acto de conocimiento es el de *expresión*. Y bajo este término que San Buenaventura usa de continuo, representa siempre el acto generador que nosotros designamos exactamente por el de *concepción*, aunque su uso haya atenuado su fuerza primitiva. Y como el fruto de un pensamiento no puede ser sino una semejanza, la expresión debe ser una semejanza puesta y engendrada más bien que comprobada. La relación, pues, de la idea con la substancia divina, considerada en su origen metafísico, se confundirá con la relación del Hijo para con el Padre. Al concebir y engendrar desde toda la eternidad por el acto en que El se piensa a sí mismo, cuanto puede y quiere manifestar de su propio pensamiento hacia fuera, Dios ha expresado todas las cosas en su Hijo: *Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi, et dixit se et similitudinem suam similem sibi, et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere et omnia in eo expressit* (8). Tiene pues su profunda razón San Buenaventura cuando usa la palabra expresión tan continuamente para significar la relación de las ideas para con Dios en que se funda la esencia de las mismas. Desde su comentario sobre Pedro Lombardo afirma que *ratio cognoscendi in Deo est summe expressiva* e identifica el término *idea* con el de *similitudo expressiva* (9); vuelve a repetir lo mismo en sus cuestiones disputadas sobre la ciencia de Cristo (10), y con la misma energía seguirá manteniéndolo finalmente en las conferencias sobre el *Hexaemeron*. Trátase, pues, aquí de un término cargado de significación; y de no entender bien su alcance cabe el riesgo de desfigurar la doctrina bonaventuriana de las ideas.

(7) *I Sent.*, 27, 2, un., 1, t. I, p. 482; y: "En la intelección del verbo existen estas condiciones, a saber: cognición del inteligente, concepción de la semejanza, y expresión de algo... Mas el verbo no es sino semejanza expresa y expresiva concebida en razón del espíritu del inteligente, según que se mire a sí o a otra cosa." *(Ibíd.*, 27, 2, un., 3, t. I, pp. 487-488.)

(8) *Hexaem.*, I, 13, t. V, p. 331; *I Sent.*, 32, 1, 1, arg. 5, t. I, p. 557; *De reduct. art. ad theol.*, 16, ed. min., p. 378.

(9) *I Sent.*, 35, un., 1, concl., 2, t. I, p. 601.

(10) *Quaest. disp. de scient. Chr.*, II, ad quintum, t. V, p. 9. *Hexaem.*, *loc. cit.*

En efecto, ¿cómo se representa generalmente la relación de las ideas con el pensamiento divino? Se dirá por ejemplo que un punto que pudiese conocer lo que es capaz de engendrar, conocería, al conocerse a sí mismo, la recta y la circunferencia; o que una unidad, dotada de facultad cognitiva, que reflexionara sobre sí misma, conocería todos los números. Así Dios, que es capaz de producirlo todo, conocería todo con sólo conocerse capaz. Empero esta manera de conocer las cosas, por muy digna que parezca de Dios, en realidad no lo es tanto. Porque Dios no conoce las cosas discursivamente, es decir pasando de un principio a su contenido. Dios debe ver las cosas en sí mismas y no como consecuencias reducidas a un principio, o implicadas en él. Además Dios no produce las cosas confusamente y en cuanto ellas se condicionan indirectamente unas a otras; produce cada una de ellas por sí y distintamente; éste es el modo de pensar del artista que determina su modo de producción; por lo tanto, si Dios produce las cosas distintamente, quiere decirse que las conoce individualmente. Añádase además que Dios conoce cosas que Él no ha producido, como el pecado; ¿cómo pues las podría conocer como implicadas en su potencia productora? ([11]). Pero el argumento decisivo contra esta tesis inspirada en Dionisio no está ahí; la verdad es que un conocimiento sin ideas es imposible, por lo mismo que es contradictorio. El hecho de conocer, repetimos lo antes expuesto, supone siempre que el sujeto cognoscente se hace semejante al objeto conocido, y esta semejanza no es otra cosa que la idea. La única cuestión por tanto que cabe plantear en lo que al conocimiento divino de las cosas se refiere, no es si hay ideas distintas en Dios, sino únicamente si Dios *posee* las ideas y la semejanza, o si más bien Él *es* esta semejanza y estas ideas mismas. Esto es lo que inmediatamente vamos a examinar, planteando el problema en la siguiente forma: ¿hay en Dios una real pluralidad de ideas?

La extrema dificultad que al proponernos el estudio de esta cuestión encontramos se funda precisamente en su carácter hasta cierto punto contradictorio. Para su solución es preciso excogitar un procedimiento que permita conciliar lo uno con lo múltiple; los filósofos paganos ni lo han descubierto ni podían hacerlo; y por eso la razón sola no podía apenas llegar a libertar a Dios de las cadenas de la necesidad. Sin ideas, nada de providencia ni de libertad divina; empero con ideas, no cabe la unidad de Dios. Este es el dilema cuya solución no llegó a encontrar la especulación puramente filosófica. Que tal sea realmente

([11]) *I Sent.*, 35, un., 1, concl., t. I, p. 601. Veráse, sin embargo, en *Hexaem.*, III, 5, t. V, p. 344, que estas comparaciones, bien interpretadas, conservan cierto valor.

el nudo de la dificultad podemos nosotros asegurarlo fácilmente, al comprobar que, asesorados como estamos por la Revelación, aun y todo, sólo a fuerza de grandes esfuerzos llegamos a elevarnos hasta tan alta verdad. Cuando pretendemos alcanzar, con sola la razón pura, la unidad en la multiplicidad que caracteriza el arte divino, nuestra imaginación hace que fracase nuestro intento; aquel ser infinito puramente espiritual que nosotros quisiéramos representarnos figúrasenos como una infinidad material, extendida en el espacio, cuyas partes en consecuencia son unas exteriores a las otras, y cuya multiplicidad es inconciliable con toda verdadera unidad. Ni tenemos, pues, ni podemos tenerla, intuición simple de la unidad del arte divino; la concluímos por el raciocinio sin percibirla; el razonamiento puede imponernos su afirmación como una necesidad puramente abstracta, pero sólo el éxtasis, iluminación especial que la gracia divina puede otorgar al alma, sería capaz de hacérnosla comprobar ([12]).

Sólo, pues, cuando hemos reconocido la contradicción de un conocimiento que no se verificara por medio de ideas, nos vemos forzados a atribuir las ideas a la Inteligencia suprema; pero por lo mismo que se trata de atribuírselas a Dios, el ser total, estas ideas no pueden distinguirse de su misma substancia. Este es el primer punto que nuestra razón, si no hacernos comprender, sí al menos puede hacernos aceptar. Y esta tesis por lo demás tanto menos violentamente va a extrañarnos cuanto con cuidado mayor se vayan descartando todas las ilusiones que puedan contribuir a obscurecernos su verdadero sentido. Hemos ya dicho que la relación de las cosas a las ideas y de las ideas a Dios es relación de semejanza; pero no hay que descuidarse sobre múltiples significaciones que se ocultan bajo esta palabra. Ante todo pueden dos cosas asemejarse por poseer ambas una misma cualidad; así dos hojas blancas son semejantes por participación real de una misma blancura. Es evidente que esta semejanza no conviene a la creatura que nada tiene que a la vez pertenezca al creador. Pero hay otra semejanza que consiste en que una cosa reproduce rasgos de otra, sin poseer realmente lo que a ésta pertenece. En este segundo

([12]) *Hexaem.*, XII, 9 y 11, t. V, pp. 385-386: "Y este arte es uno y múltiple. Cómo, empero, pueda ser esto, no es posible verlo si no viene la iluminación de los montes eternos, y entonces se turbarán los insipientes de corazón, esto es, los necios. Pues conviene sentir altamente de Dios." Y en el número 11: "Mas no alcanza a ver esto sino el hombre sublimado fuera de sí en elevada visión; y cuando queremos ver con simple mirada cómo aquel arte es uno, y con todo, múltiple, por entremezclarse la fantasía, no podemos pensar cómo sea infinito si no es por distensión; y por esto no podemos ver con simple mirada sino raciocinando." La última frase exigiría evidentemente un "sino solamente" en lugar del "sino"; pero en definitiva, el sentido no deja lugar a duda.

sentido no hay inconveniente en afirmar que la creatura se asemeja a Dios. Ahora bien, aún en este caso la relación puede ser entendida en dos sentidos muy diferentes; pues existe diferencia bien grande entre una copia que reproduce los rasgos de su modelo y un modelo cuyos rasgos reproduce la copia. La diferencia entre estas dos relaciones se expresa en dos palabras diferentes: la semejanza de la copia a su modelo se llama imitación, y así es como la creatura se asemeja al Creador; la semejanza del modelo a la copia se llama ejemplaridad, y de esta manera se asemeja el Creador a la creatura.

Consideremos ahora una cualquiera de estas dos semejanzas; cada una de ellas puede ser estudiada en cuanto que se expresa, esto es, como causante de un conocimiento, o en cuanto que es expresiva, esto es, como representativa y objeto de su pensamiento. Si consideramos la idea o ejemplar de las cosas, podemos primero mirarla como productora de su objeto, y por tanto expresándose en él; pero puede también ser mirada como representando a su objeto, constituyendo entonces para nosotros un medio de conocerlo. Si por otra parte paramos nuestra atención en la copia expresada por este modelo, puede presentársenos como expresando a su vez en nuestro entendimiento el modelo que ella imita, o simplemente como representándolo y dándolo a conocer. Es evidente que el conocimiento que de estos dos géneros de relaciones resulte ha de ser tan distinto como lo son las mismas relaciones. El conocimiento que se fundamenta en el carácter expresivo de las copias, y que de cada una de ellas sube a su modelo, introduce y hasta supone una multiplicidad real en la inteligencia que lo adquiere; es incompatible con una verdadera unidad, y depende necesariamente de los diversos intermediarios que utilice. El conocimiento que se funda en la semejanza del modelo a sus copias es por el contrario un conocimiento que produce las cosas; no es pues conocimiento que provenga de fuera ni que suponga que algo externo venga a agregarse al sujeto cognoscente para alterar su simplicidad introduciendo en él alguna composición. Éste es precisamente el conocimiento que Dios tiene de todo en las ideas. Puesto que Él se expresa a sí mismo, y su expresión implica la semejanza, es preciso que el entendimiento divino que expresa eternamente todas las cosas en su verdad suprema, posea eternamente en sí las semejanzas ejemplares de todas las cosas sin que estos ejemplares puedan venirle de fuera ni distinguirse de Él. Y estos ejemplares son las ideas, ideas divinas que no son distintas de Él ([13]), pero son lo que Él es, y esencialmente.

([13]) "El entendimiento divino es suma luz, verdad plena y acto puro y como la virtud divina, cuando causa, es suficiente para producir por sí sola todas las cosas, así la luz y verdad divina lo es para *expresarlas* todas; y siendo el

Indistintas de la esencia una de Dios, las ideas no pueden ser realmente distintas entre sí; la raíz de esta verdad, como de la precedente, se encuentra en la naturaleza de la *expresión*. Hemos ya demostrado en efecto que Dios se asemeja a las cosas en que es su verdad expresiva. Al decir que Dios conoce las cosas por sí mismo en cuanto que contiene sus semejanzas, decimos, pues, simplemente que Dios conoce las cosas en cuanto que es la luz o la verdad suprema expresiva de estas cosas. Ahora bien, la verdad divina, aunque una en sí absolutamente, es capaz de expresarlo todo por modo de semejanza ejemplar. Siendo acto puro es por lo mismo superior a toda especie, a todo género, y está exenta de toda multiplicidad. La pluralidad de las cosas que son expresadas por dicha verdad debe en efecto su multiplicidad a la intervención de la materia, y, como toda materia está ausente de Dios, lo que fuera de Él es múltiple debe en Él ser uno; y por ende las ideas de las creaturas no pueden ser realmente distintas en Dios.

Añadamos sin embargo que estas ideas, aunque no realmente distintas, lo son desde el punto de vista de la razón. La palabra "idea" significa en efecto la esencia divina considerada en relación con una creatura. Ahora bien, esta relación no es en Dios nada real, porque no puede existir relación real entre una unidad infinita y una multiplicidad finita ([14]); pero es necesario que los nombres que designan las ideas y las distinguen, correspondan a algo, so pena de resultar todas equivalentes y por consiguiente totalmente vanas. Este algo es precisamente la semejanza; y para conocer su naturaleza, una vez más hemos de volver a recordar lo que es la *expresión*.

La verdad que se expresa es única e idéntica a sí misma tanto para la razón como en realidad. Las cosas expresadas en cambio son múltiples virtualmente en cuanto que son realizables, y realmente múltiples una vez realizadas. En cuanto a la expresión misma, y por lo tanto la idea, es para nosotros intermedia entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida: *respectum medium inter cognocens et cognitum* ([15]). Tomada en sí misma se confunde con la verdad que la expresa, pero mirada en relación con lo que expresa, se acerca para nosotros a la naturaleza de las cosas expresadas. Por consiguiente, las expresiones de dos cosas diferentes por la esencia divina, en sí miradas, son

expresar un acto intrínseco, es también eterno; y por ser la expresión una especie de asimilación, el entendimiento divino, que expresa en su suma verdad eternamente todas las cosas, tiene en sí eternamente las semejanzas de todas las cuales, lejos de ser diferentes, son esencialmente idénticas a Él." (*Quaest. disp. de scient. Chr.*, II, concl., t. V, p. 9; cfr. *I Sent.*, 35, un., 2, concl., t. I, p. 605; *Hexaem.*, XII, 3, t. V, p. 385.)

([14]) *I Sent.*, 30, un., 3, concl., t. I, pp. 525-526.

([15]) *Ibíd.*, 35, un., 3, concl., p. 608.

realmente idénticas, pero consideradas con respecto a las cosas, reciben una especie de multiplicidad, porque expresar a un hombre no es expresar a un asno, como predestinar a Pedro no es predestinar a Pablo, y crear un hombre no es crear un ángel. Según eso las ideas designan las expresiones divinas no con respecto al mismo Dios, sino con respecto a las cosas; introdúcese pues una cierta multiplicidad no en lo que ellas son, ni siquiera en lo que significan, sino en lo que connotan. Ocurre como si la multiplicidad de las cosas materiales, reflejo de las ideas divinas, proyectase una especie de reflejo diverso sobre su unidad, tanto que creyéramos, por una ilusión natural, encontrar ya en ella preformada una pluralidad que no podría allí existir por cuanto supondría la existencia de la materia en Dios. Allí sólo puede darse la distinción que cabe introducir entre las ideas, la distinción de razón, si es verdad que no puede existir en Dios relación real con las cosas, pero distinción fundada en las cosas con tal de cuidarse de no hipostasiar indebidamente las relaciones reales de las cosas con Dios ([16]). San Buenaventura buscó en vano una comparación sensible que nos permitiera imaginarnos de alguna manera esta relación. Quizás la que más se aproximara a su deseo fuera aquella de la luz que a la vez sería su iluminación y su propia irradiación; si la irradiación exterior de este punto luminoso se confundiera con él, él sería al mismo tiempo cada uno de sus rayos aun cuando éstos fueran perpendiculares los unos a los otros. De esta forma la verdad divina es como una luz, y sus expresiones de las cosas son otras tantas irradiaciones luminosas orientadas a lo que ellas expresan; pero la comparación es deficiente porque ninguna luz es su propia irradiación, y porque además nadie podrá imaginar lo que sería una *irradiación intrínseca.* Por eso nosotros hemos prevenido al lector diciéndole que la intuición de una verdad de ese género puede estar preparada por el conocimiento discursivo, pero que éste no puede en definitiva dárnosla.

De lo que antecede se desprende fácilmente hasta dónde puede llegar la multiplicación de las ideas. Por lo mismo que su pluralidad no es real y carece de otro fundamento del que encuentra en las cosas, existen necesariamente tantas ideas cuantas cosas. Por ser expresiones, deben multiplicarse según la multiplicidad de lo real que ellas expresan, y por ser unas en sí mismas, hemos de concebir tantas cuantos

([16]) *Ibid.*, p. 608. Pero sobre todo véase la exposición mucho más rica de las *Quaest. disp. de scient Chr.*, III, concl., t. V, pp. 13-14: "De esta suerte ha de entenderse lo que vamos diciendo, porque la verdad divina es la luz, y sus expresiones respecto de las cosas son como las irradiaciones luminosas, aunque intrínsecas, que llevan y conducen determinadamente hacia aquello que en ellas se expresa."

géneros, especies y hasta individuos ([17]). Aun hay más. El fundamento de la diversidad de ideas reside en la diversidad de sus objetos; según eso, la expresión, que como verdad divina que es una, connota sin embargo una infinidad de cosas, entre las cuales está particularmente el número finito de las cosas creadas. Lo que nos autoriza pues a concebir como múltiples a las ideas no es que su objeto sea creado; todas las relaciones de la infinidad de los posibles expresados en el acto divino, con el acto que los pone, son otros tantos fundamentos que nos permiten concebir la multiplicidad de ideas. Del hecho de que Dios pueda crear una infinidad de cosas, aunque en realidad sólo haya creado un número finito, y que no puede crear nada que no conozca, podemos deducir que existe en Dios una infinidad de ideas. Infinidad que por lo demás no entraña confusión ninguna, ya que la confusión sólo podría existir si todas las ideas fueran realmente distintas, porque entonces su actualización sería incompatible con la distinción y el orden. Pero como la multiplicidad de ideas se funda en la inmensidad de la verdad divina que por un solo acto expresa y conoce la totalidad de lo posible, sería imposible que en ese acto único se introdujera la más mínima confusión ([18]). San Buenaventura ha llevado tan lejos el sentido de esta unidad real de las ideas en Dios, que, así como se niega a hacer llegar hasta ellas la distinción que separa a los seres que representan, asimismo rehusa también atribuirles el orden o la jerarquía de perfección existente entre los seres cuyos modelos son ellas. El hombre es más noble que el caballo, pero la idea de hombre no lo es más que la de caballo; las cosas están ordenadas, y Dios las conoce como ordenadas; pero entre las ideas por las cuales Dios las conoce, no hay tal orden real. Atribuir un orden o una perfección a las ideas, sería atribuirles ante todo una subsistencia separada, e introducir en Dios mismo la pluralidad. Las ideas, por tanto, no tienen relación ninguna sino con sus ideados; entre sí no la tienen: *in ideis non est ordo ad invicem, nec secundum rem, nec secundum rationem, sed tantum ad ideata* ([19]).

Constituída de esta forma la teoría de las ideas, nos permite abordar el estudio de la ciencia divina, y ante todo en qué se funda su posibilidad. El argumento más frecuentemente invocado para demostrar

([17]) La idea en Dios, *secundum rem,* es la misma verdad divina; *secundum rationem intelligendi* es la semejanza de lo conocido. Y esta semejanza es la *razón expresiva* del conocer, no sólo lo universal, sino también lo particular, por más que ella no sea ni universal ni singular, como Dios tampoco lo es." (*I Sent.*, 35, un., 4, concl., t. I, p. 610.)

([18]) *I Sent., ibíd.*, 5, p. 612; *Quaest. disp. de scient. Chr.*, I, concl., t. V, pp. 4-5.

([19]) *I Sent.*, 35, un. 6, concl.; *ibíd.*, ad primum et secundum, t. I, p. 613.

que Dios se conoce a sí mismo, pero que fuera de sí no conoce nada, consiste en sostener que no podría conocer las cosas sino volviéndose a ellas y recibiendo su impresión en su entendimiento. De ser esto así el entendimiento divino dependería evidentemente de las cosas, pues estaría en potencia con respecto a ellas, y les sería deudor de su perfección. La consecuencia es tanto más rigurosa cuanto que todo conocimiento es una asimilación; debería pues Dios modelar su pensamiento según las cosas para llegar a conocerlas, y esta sumisión a lo real no puede conciliarse con la perfección del ser divino. Pero esta objeción preliminar cae por tierra por sí misma si las ideas de las cosas no son distintas en Dios de su ser mismo. Al conocer las cosas, hasta los más insignificantes individuos, Dios no aparta su pensamiento de sí mismo, porque si conoce por sus ideas, conoce por sí mismo, y en un tal modo de conocer son las cosas quienes reciben su perfección del sujeto cognoscente, sin que Él deba nada en absoluto a los objetos conocidos. Y no es que el conocimiento deje en este caso concreto de ser una asimilación, sino que la relación de semejanza se plantea entonces en un sentido totalmente diverso del que se imagina. El conocimiento de Dios se asemeja a las cosas, no porque las imite, sino porque las expresa, y como la verdad divina se expresa a sí misma y a todas las demás cosas en una sola, única y soberana expresión, realiza al mismo tiempo la perfecta semejanza de sí mismo y de las cosas sin depender de ninguna manera de sus objetos ([20]).

Como sabemos que la diversidad de las ideas depende únicamente de la de las cosas que ella connota, podemos muy bien distinguir también desde este punto de vista, tres aspectos diferentes de la ciencia divina: el conocimiento de aprobación, el de visión y el de simple inteligencia. Por el primero conoce Dios los bienes que en número finito podrán ser creados en el decurso de los tiempos; su número es finito, porque lo es el tiempo, y un número infinito de seres no podrían hallar cabida en un tiempo finito. Por el conocimiento de visión, contempla Dios no sólo los bienes sino también los males, y como tal conocimiento actúa sobre los bienes o males que han existido, existen y existirán en el tiempo, actúa también sobre un número de objetos finitos. Por el conocimiento de simple inteligencia, conoce Dios no solamente lo real pasado, presente o futuro, apruébelo o lo

(20) "Requiérese para el conocimiento la asimilación, no por la conveniencia en el género o en la especie, sino según la razón de expresión. Y porque la verdad divina exprésase a sí misma y a todas las demás cosas en una sola y suma expresión, por eso es la suma asimilación no sólo respecto de sí mismo, sino también de todas las demás cosas." (*I Sent.*, 39, 1, 1, ad quartum; cfr. *ibíd.*, concl., t. I, p. 686; *ibíd.*, 39, 2, 1, concl., p. 693.)

desapruebe, sino también todo lo posible; y los posibles para un ser como Dios no son finitos sino infinitos ([21]); es decir que Dios conoce y comprende con un solo acto, una infinidad de esencias aunque nunca llegue a realizarlas.

Esta misma independencia divina respecto de los seres que ella expresa se nota en los caracteres peculiares que la distinguen. Es anterior a los objetos, y por eso la ciencia divina puede condicionar el ser de las cosas mudables, sin quedar ella sometida a cambio ninguno; Dios las conoce mutables, y conoce su mutabilidad, pero la conoce inmutablemente. Su conocimiento, pues, nada les debe; no recibe de ellas este conocimiento cuando ellas comienzan a ser, no lo modifica a merced de sus transformaciones sucesivas, ni lo olvida cuando ellas perecen. Tampoco en esto ninguna comparación del mundo sensible podría representar suficientemente semejante modo de conocimiento; se podría sin embargo imaginarlo como análogo a un ojo fijo en un muro, el cual por sí mismo, y sin recibir ninguna impresión externa fuera capaz de ver a todos los transeúntes y sus movimientos. Los cambios que estos transeúntes sufrieran, no tendrían repercusión alguna en semejante órgano visual, y el conocimiento que de las cosas podría él adquirir sería análogo al que tiene Dios ([22]). Y lo que decimos respecto de la inmutabilidad de la ciencia divina podemos repetirlo de cada uno de sus atributos. La ciencia de Dios, es necesaria en sí, pero con infalibilidad expresa la contingencia de las cosas contingentes; es inmaterial pero conoce las cosas materiales; su actualidad abarca todo lo posible; su unidad descubre simultáneamente todas las divisiones, del mismo modo que, en un simple pensamiento humano, la idea de una montaña no es mayor que la de un grano de mijo; su espiritualidad contiene los cuerpos; exenta de toda relación de espacio como el alma humana, la ciencia divina abarca todas las distancias. Y la razón de todos estos atributos y de otros muchos que podríamos todavía enumerar, siempre es la misma: *quia illa ars est causa, sequitur quod in illa arte est repraesentatio causabilium incausabiliter* ([23]). Las ideas divinas son causas, y por tanto no debemos razonar sobre ellas como si hubiesen sido causadas por sus objetos.

Por consiguiente las creaturas, buenas o malas, presentes, pasadas o futuras, y la legión infinita de los posibles, permanecen presentes, con una permanencia eterna, ante los ojos de Dios. Que esta presencia sea posible aun cuando las creaturas mismas sean transitorias acabamos de

(21) *Quaest. disp. de scient. Chr.*, I, concl., t. V, pp. 4-5; *I Sent.*, 39, 1, 3, t. I, p. 691; *III Sent.*, 14, 2, 3, concl., t. III, p. 314; *Brevil.*, I, 8, 1; ed. min., p. 12.
(22) *I Sent.*, 39, 2, 2, concl., t. I, p. 694.
(23) *Hexaem.*, XII, 12-13, t. V, p. 386.

demostrarlo; bueno será sin embargo agregar que esta presencia tiene su raíz más profunda en el carácter radicalmente intemporal de Dios. El presente de su conocimiento no es divisible en instantes ni extensible en duración temporal; es un presente perfectamente simple, que abarca todos los tiempos, tanto que se ha podido decir de él que es una esfera cuyo centro está en todas partes, y cuya circunferencia no existe. Sitúese en este eterno presente el acto único por el cual Dios piensa simultáneamente las ideas, y llegará a concebirse lo que puede ser la presencia de todas las creaturas en el pensamiento divino; no cabe la presciencia de Dios sino con respecto a la futurición de las cosas mismas, porque si la relacionamos consigo mismo esta presciencia divina no es otra cosa que un conocimiento inmóvil que abarca a todo en su perpetuo presente ([24]).

Esta doctrina de las ideas y de la ciencia divina lleva el sello de una elaboración tan profunda, y ocupa en la historia de la filosofía un lugar tan importante, que podría extrañar a alguien no verla apreciada en su justo valor. Generalmente los autores se contentan con notar que en su conjunto está perfectamente de acuerdo con la de Santo Tomás. Es indudable que ambos conceden importancia considerable a este punto doctrinal, que los dos fundamentan la ciencia divina en las ideas, considerándolas como realmente idénticas al ser divino y distintas solamente con distinción de razón; pero si los elementos que forman parte de estas dos doctrinas son materialmente idénticos, el espíritu que preside su organización y los interpreta es muy distinto ([25]).

Parece cierto ante todo que el ejemplarismo no ocupa con exactitud el mismo lugar en las dos doctrinas. Santo Tomás considera que no puede uno ser metafísico desconociendo las ideas, y no yerra seguramente sobre la situación central que ocupa esta doctrina en filosofía, pero no la juzga como el solo bien propio del metafísico. En ninguna parte habrá su pluma estampado fórmula comparable a la de San Buenaventura que hace del ejemplarismo la esencia misma del metafísico. La razón de esta diferencia está sin duda ante todo en que en San Buenaventura no se señala ninguna distinción entre nues-

([24]) *I Sent.*, 39, 2, 3, concl., p. 696; cfr. *Escolio*, p. 697; *I Sent.*, 40, 2, 1 ad quartum, p. 708, y 41, 2, 1, ad quartum, p. 738; *Itiner.*, V, 8, ed. min., p. 337.

([25]) Esta diferencia ha sido muy vivamente notada por Bartolomé de Barberiis, *Cursus theologicus*, t. I, disp. 5, qu. 5 y 6, donde se hallará la interpretación resumida en el *Escolio*, IV, t. I, p. 604. Por el contrario, este autor exagera ciertamente el pensamiento de Santo Tomás para oponerlo al de San Buenaventura, pues no se puede decir que para Santo Tomás las ideas no estén en Dios sino materialmente y como en potencia. Los escoliastas de Quaracchi niéganse a tomar posiciones en esta contienda.

tro conocimiento teológico del Verbo y nuestro conocimiento filosófico de las ideas, pero esto se explica por su hostilidad latente contra el aristotelismo. Mientras Santo Tomás se empeña en disminuir y aún allanar la distancia que separa a Aristóteles del ejemplarismo, San Buenaventura confunde el ejemplarismo con la metafísica, precisamente para excluir completamente a Aristóteles de la una como lo está ya del otro. Si la metafísica es el ejemplarismo, y Aristóteles ha negado las ideas, podrá muy bien este gran pensador quedar en el corazón mismo de la ciencia, pero no se diga que haya siquiera entrado en la metafísica. Esta hostilidad decidida que se encuentra implícitamente en las primeras obras de San Buenaventura, se hace manifiesta en las conferencias sobre el *Hexaemeron;* y tanto más claramente se manifestaba cuanto el aristotelismo se iba afirmando y extendiendo más.

Ni es solamente el lugar de preferencia del ejemplarismo lo que diferencia a estas dos doctrinas, es también, y quizás principalmente, la manera de interpretarlo. Santo Tomás considera con preferencia el Acto puro en su aspecto de ofrecerse a nuestro pensamiento como una total realización de sí mismo; en esta energía estática infinita, lo que le interesa sobremanera es lo de estática. Dios es para él una perfección cuya fecundidad está eternamente completa, y nadie como él ha puesto de manifiesto este total perfeccionamiento. Por esto mismo las ideas divinas se presentan en Santo Tomás como pruebas eternamente realizadas por el entendimiento divino sobre las relaciones de las cosas con la esencia creadora. Dios se piensa, y al pensarse, se contempla al mismo tiempo en la infinidad de modos particulares en que es imitable por las creaturas; por tanto la visión y la distinción de las ideas en Dios se refieren ante todo a la perfección del conocimiento que de sí mismo tiene, y si no puede ignorar sus imitaciones creadas, y por lo mismo las formas y las ideas, es porque ignorarlas supondría que alguna parte de su esencia escapaba a su conocimiento ([26]). Este carácter de relación debido a Dios y eternamente existente entre las cosas y Dios aparece de la manera más palpable en la distinción establecida por Santo Tomás entre los posibles creados y los posibles que nunca lo serán. Según él la voluntad de crear que selecciona ciertos posibles con preferencia a otros para realizarlos, determina en cierto modo sus ideas, mientras que las ideas de los posibles no realizados quedan indeterminadas hasta cierto punto ([27]). Podemos, pues, considerar las ideas divinas como el conjunto de todas las partipaciones posibles en Dios por modo de semejanza, a

([26]) SANTO TOMÁS, *Summ. theol.*, I, 15 en *Resp.* y en ad Tertium.
([27]) SANTO TOMÁS, *Cuestiones disp. sobre la Verdad*, III, 6 en *Resp.*

las que Él conoce y que halla en sí más o menos determinadas, según que su objeto haya o no de ser realizado.

Si por otra parte consideramos la doctrina de San Buenaventura, comprobaremos que concuerda en cada una de sus tesis esenciales con la de Santo Tomás, pero que sobre todo al espíritu le sugiere con una insistencia notable la fecundidad del acto por el cual Dios pone las ideas. Lo mismo que para Santo Tomás, las ideas son para San Buenaventura eternamente actuales; pero hace hincapié sobre todo en que son eternamente proferidas, dichas o expresadas por el pensamiento de Dios. El conocimiento que Dios posee de las ideas participa de la fecundidad por la cual el Padre engendra al Verbo; de ahí su notable insistencia en emplear también para las ideas el término expresión que caracteriza tradicionalmente la generación del Verbo divino. Por eso mismo, San Buenaventura no ha tenido inconveniente en llevar hasta el fin la comparación entre la sabiduría divina y la fecundidad natural de los seres creados cuando una imagen de la Sagrada Escritura le proporciona ocasión: *in sapientia aeterna est ratio fecunditatis ad concipiendum, producendum et pariendum quidquid est de universitate legum; omnes enim rationes exemplares concipiuntur ab aeterno in vulva aeternae sapientiae seu utero* ([28]). Y por eso mismo, finalmente, las ideas que engendra esta fecundidad infinita son como ella misma perfectamente actuales, y por tanto igualmente distintas, sin atención a la realización externa de copias materiales que las imiten, pero sin afectarlas.

Es éste un punto de importancia para quien se interese en la filiación de las doctrinas filosóficas. Lo que podríamos llamar el *expresionismo* de San Buenaventura supone una concepción de Dios de inspiración profunda y muy distinta de la de Santo Tomás, amén de radicalmente incompatible con la de Aristóteles. Puede muy bien tomar del filósofo griego la fórmula misma por la que lo define; pero el Acto puro en que piensa San Buenaventura participa ante todo de la fecundidad del Dios cristiano, y porque esta fecundidad penetra más profundamente la noción del Acto puro en San Buenaventura que en Santo Tomás, vémosle fundar el acto por el que Dios conoce las ideas en el acto por el que su pensamiento las expresa. Y esto es alejarse del teoretismo de Santo Tomás para adentrarse por los caminos que llevará Duns Scoto, los de un Dios que produce determinadamente las esencias, esperando que con Descartes llegue a crearlas libremente.

([28]) Sobre todo, agrega San Buenaventura, la de la predestinación. (*Hexaem.*, XX, 5, t. V, p. 426.) El conocimiento que logra representarse a Dios como el punto central de donde brota la difusión de las tres divinas personas, de las ideas en el Verbo y de la gracia en el Espíritu Santo, es uno de los más elevados que puedan existir, y precede inmediatamente al éxtasis. (*Itiner.*, VI, 2, ed. min., p. 340.)

El estudio del problema de las ideas nos ha permitido concebir cómo un Dios perfecto e infinito pueda conocer otras cosas distintas de Él sin perder su perfección. Al mismo tiempo hemos logrado saber el fundamento en que se apoya la creación de los seres finitos, y, por consiguiente, el primero de los intermedios entre Dios y las cosas. Pero no basta que el Creador conozca una infinidad de posibles; es preciso que tenga poder y voluntad para realizar aquellos que su sabiduría ha seleccionado. Ahora bien, por razones distintas de las que nos impedían admitir una ciencia divina de lo finito, parece que Dios no puede realizar nada fuera de sí. El problema fundamental de la metafísica, las relaciones de lo uno y de lo múltiple, exige que estudiemos y resolvamos sucesivamente cada uno de sus aspectos.

Un poder divino que realizase alguna cosa fuera de Dios se realizaría a sí mismo fuera de la substancia divina; sería preciso, en efecto, que comenzara a existir y que adquiriera su pleno desarrollo en razón del efecto por él producido, y suplementariamente a lo que ya de antemano era. Un Dios, que todo lo puede y que ha realizado todo lo que puede, no podría, por lo tanto, añadir nada a la suma de sus realizaciones. ¿Por qué, pues, un Acto puro puede realizar algo fuera de sí? Todo poder que produce algún efecto nuevo sólo lo hace porque tiene necesidad de producirlo. Al obrar, busca su acto, aspira a una perfección que le falta. Ahora bien, a Dios nada le falta; diríase que hay una contradicción en que Dios realice ninguna obra al exterior.

Para descartar estas dificultades, se hace indispensable considerar más de cerca la noción misma del acto puro en la cual se fundan. El poder de obrar fuera de sí puede significar ante todo el poder de obrar sobre un objeto dotado de esencia distinta, y situado a cierta distancia en el espacio. El ejercicio de un poder de esta naturaleza supone que su operación atraviesa cierto intervalo, cierta distancia; y como el poder sale en tal caso de la substancia que lo ejerce, depende de la substancia sobre la que obra. Podemos, pues, afirmar que todo poder que se ejerce de manera transitiva, supone en efecto una exterioridad, y por tanto una distancia, y por ende una dependencia y subordinación del agente respecto del objeto. Cuando es el poder de Dios quien

obra, se ejerce indudablemente sobre objetos distintos de sí mismo por su forma y por su esencia, pero no cabe decir que ninguna distancia los separe de Él, ni que necesite salir de sí para hacer llegar a ellos la eficacia de su acción. La presencia de Dios en las cosas hace posible el ejercicio de su poder. Por eso mismo debemos ante todo dejar bien sentada esta presencia de Dios en las cosas.

El Acto puro es un acto absolutamente simple; a ningún poder le es dado introducirse en él para limitarlo, reducirlo ni dividirlo. Esta simplicidad, precisamente porque es idéntica a la ausencia de límites, puede también recibir el nombre de inmensidad; y esta inmensidad no es solamente la de una substancia, sino que es igualmente la de todas las facultades que esta substancia posee, porque si la substancia es simple e inmensa, lo son también sus facultades. La simplicidad absoluta del acto divino excluye *a priori* toda limitación en el espacio que impidiera la presencia o dificultara la eficacia de su acción en una porción cualquiera del ser creado. Esto es lo que expresamos cuando decimos que Dios está en todas las cosas por su substancia y por su poder (1).

Sentado este modo de presencia, se comprende inmediatamente por qué Dios puede estar presente en todas partes sin tener ninguna parte en determinado lugar. En cierto sentido, el cuerpo natural está subordinado al lugar que ocupa, porque le debe su descanso y su conservación; en otro sentido le es igual porque las dimensiones del cuerpo y del lugar que ocupa son las mismas; en un tercer sentido, le es superior porque el cuerpo llena el vacío del lugar natural en el momento en que su movimiento se detiene para reposar allí. Pero esta relación entre el cuerpo y el lugar que ocupa no es sino una sombra de otra relación más profunda entre el cuerpo y el mismo Dios. Así como el lugar de un cuerpo reclama en cierta forma su presencia, y la órbita de un ojo sólo puede llenarse con el globo del mismo ojo, del mismo modo el vacío metafísico que sufre la substancia finita de las creaturas no puede llenarse sino por la presencia de Dios. Toda cosa particular encierra una especie de oquedad y de falta; por perfecta que sea, su ser no debe su origen sino a una limitación, y los contornos que la definen la apartan por lo mismo de todo lo que no existe. Ahora bien, este ser, cuyos límites exteriores marcan un fragmento de ser en medio de una inmensidad de no ser, no se sostiene, evidentemente, por sí mismo; necesita un soporte metafísico, sin cuya presencia íntima se disolvería y reduciría a la nada. Como hueco y débil, el ser creado es al mismo tiempo variable y

(1) *I Sent.*, 37, 1, 1, 1, concl., t. I, pp. 638-639.

fugaz; deslízase en todo momento, y nada subsistiría del mismo sin la permanencia interior de Aquel que le dió la existencia. Nos vemos, pues, conducidos necesariamente a suponer que las relaciones espaciales de los cuerpos con los lugares cuyo vacío llenan, simbolizan y fundamentan las relaciones metafísicas de la substancia divina con la esencias finitas cuyo flujo retiene aquélla, y cuyo vacío llena. Dios está presente en las cosas para mantenerlas en el ser como el sello deja su huella en el agua corriente durante tanto tiempo cuanto dura la impresión: *loca tum per praesentiam replet vacuitatem distantiae; Deus autem per praesentiam replet vacuitatem essentiae, et illa quidem sine hac esse non potest* (2).

La naturaleza puramente metafísica de la relación de presencia así definida entraña esta consecuencia importante: que Dios no está igualmente presente en todas las cosas, sino que el grado de esta presencia se mide exactamente por el de su ser. Si las consideraciones que preceden están bien fundadas, es evidente, en efecto, que Dios está presente en cada cosa proporcionalmente a lo que le da; pero en nada afecta al ser divino el dar más o menos a tal o cual creatura, sino que, por el contrario, el efecto resultante de su fecundidad se encuentra especificado precisamente por eso en su esencia propia; lo que le diferencia de los demás seres es la relación en que se halla con Dios. Al afirmar que Dios está más presente a una creatura cuanto más le ha dado, nos ponemos también en situación de comprender por qué el conocimiento de Dios, por ejemplo, es tanto más evidente cuanto su objeto mismo y el entendimiento que lo conoce son a su vez más elevados en dignidad, y comprender al mismo tiempo lo que San Buenaventura repite sin cesar del grado de intimidad que caracteriza la presencia de Dios en el alma humana; es, finalmente, dar su sentido completo a la comparación de Dios con una montaña tanto más fácil de llevar cuanto más elevada. Por lo mismo que Dios está tanto más presente cuanto más ha dado, debe estar presente y evidente como causa que es de los seres materiales, más presente y más evidente todavía como causa que es del conocimiento, eminentemente presente y evidente en cuanto que es autor de ese don espléndido que en nosotros descubrimos, la idea innata de Dios. Añadamos, sin embargo, que podríamos descubrir en la creatura dones y modos todavía más nobles: la gracia por la que Dios vuelve a atraer hacia sí la naturaleza que de su poder salió, y esta unión divina única en la historia del mundo que por Jesucristo ha realizado en la unidad de una sola persona, la unión substancial de la creatura y del creador (3).

(2) *I Sent.*, p. 641.
(3) *Ibíd.*, pp. 646-648; *II Sent.*, 19, 1, 1, ad secundum, t. II, p. 460.

Basta ahora comparar con esta conclusión general el problema que nos habíamos planteado sobre la posibilidad de una eficacia del poder divino, para ver su solución. Todas las dificultades que amontonábamos contra la hipótesis de una acción divina en las cosas suponían que cierta distancia y exterioridad espacial separaban a la causa de su efecto; pero ahora vemos que la acción que ejerce el poder divino, lejos de oponer a Dios con la exterioridad de las cosas, define precisamente el modo como está presente en ellas. Este poder divino puede, por tanto, obrar fuera de sí o producir algún ser fuera de sí, sin quedar Él mismo al exterior del mismo ser; y como la esencia divina es absolutamente perfecta, así también su poder es absolutamente indiviso; obra, pues, hacia fuera sin padecer dependencia alguna y sin carecer de nada (4).

Así, pues, nada de contradictorio encierra la noción de un poder divino que se ejerce en las cosas; ni sólo eso, sino que es exigido en la proporción misma del grado de ser de las mismas cosas. Réstanos ahora definir las condiciones de este ejercicio, es decir, comparar el poder divino con los posibles que puede realizar. Se cae de su propio peso que puede Dios cuanto pueden los demás seres creados, pues es la causa de su causalidad. La condición única que es preciso observar en la aplicación de esta regla es no atribuir nunca a Dios un poder que engendrara directamente en su efecto una verdadera imperfección. Dios no puede pecar en absoluto, pues que el pecado es una cosa totalmente mala, ni puede correr o caminar sino en cuanto estos actos suponen un poder positivo o cierto grado de perfección. Dios puede, en cambio, conocer, amar y obrar, por cuanto estos actos nada encierran que no sea bueno, aunque también es verdad que los ejerce de manera bien diversa que nosotros. Distinguiránse, pues, tres modos principales de actuar en Dios. Dios ejerce en sí y por sí los actos que no implican imperfección, como el conocimiento y el amor; ejerce por sí, pero en seres distintos de sí, los actos que implican una mezcla de perfección e imperfección, como caminar, correr; empero los actos que sólo suponen imperfección no los realiza ni en sí ni fuera de sí; no los realiza en absoluto (5).

(4) "Dícese de otro modo que Dios puede algo fuera de sí, como distinto de sí en forma y substancia, pero no como alejado de sí por ninguna distancia, *porque la esencia divina, al obrar, está íntimamente en el ser donde obra.* Y de este modo ni significa distancia, ni dependencia, ni indigencia. Pues siendo la esencia divina perfecta con toda perfección, y su potencia indivisa con indivisión absoluta, de nadie depende, ni de nadie necesita: de este modo, pues, se ha de admitir que Dios puede obrar en otro ser distinto de su ser, o que puede otra cosa fuera de sí." *(I Sent.*, 42, un., 1, concl., t. I, p. 747.)

(5) *I Sent., ibíd.*, 749; *Brevil.*, I, 7, 1, ed. min., p. 50.

Mucho más complejo y controvertido es el problema de si puede Dios hacer todo lo que a las creaturas es imposible; sabemos, en efecto, que cuanto es posible con posibilidad positiva para un ser finito, lo es igualmente para Dios; pero no se deduce de ahí que lo que a las creaturas sea imposible lo sea también para Dios, ni tampoco que no haya imposibles para Dios.

Para resolver este problema distínganse cuatro clases distintas de imposibilidad. Ante todo imposibles por *limitación de poderes naturales;* todo ser creado está dotado de cierta forma o naturaleza, y esta forma no sólo lo define en su propio ser, sino que lo distingue de los demás, y le imposibilita el confundirse en el ser con ellos: un árbol no puede llegar a ser un animal, ni una virgen concebir ni dar a luz. En segundo lugar, la imposibilidad puede provenir de la *limitación de nuestra inteligencia.* No hay imposibilidad en sí en que dos cuerpos estén simultáneamente en el mismo lugar, o en que un mismo cuerpo esté simultáneamente presente en varios lugares, o que un cuerpo más grande se encierre en un espacio más reducido; empero nuestra imaginación está de tal manera formada, que nos representa siempre lo contrario, y por esto, cuando Dios realiza estas diversas hipótesis en la Eucaristía, debe nuestra imaginación elevarse sobre sí misma y contra sí misma para creer en su posibilidad. Un tercer modo de imposibilidad consiste en la *privación de toda existencia;* y en este sentido decir que un ser cualquiera puede realizar lo imposible, es afirmar que puede realizar lo que no es nada, ni principio, ni medio, ni fin. El cuarto y último modo de imposibilidad reside en la *incompatibilidad de una cosa con las reglas eternas* de la verdad o de la sabiduría divina. Es imposible en este sentido que una misma cosa sea a la vez ella misma y su contraria, o que dos y tres no sean cinco, porque la misma verdad eterna, por lo mismo que es verdad, nos demuestra que no puede menos de ser así.

Una vez establecidas estas distinciones, puede darse una respuesta precisa al problema de la imposibilidad en Dios. Lo que no es imposible sino por limitación de poder natural o de inteligencia, es posible para Dios, por cuanto el poder de Dios es ilimitado e infinito, y sobrepasa por lo mismo los límites del poder e inteligencia naturales. En cambio no puede de ninguna manera lo que es imposible por privación de toda existencia o contradicción con la verdad eterna. Lo primero, por cuanto poder la nada no es poder, y lo segundo, porque poder contra la verdad eterna sería poder obrar contra el orden y la sabiduría; y Dios es omnipotente para aquello que es apropiado a un poder divino y no altera el orden de su sabiduría. Por eso no puede tales imposibles.

Sin embargo, ha existido una bastante curiosa y sutil controversia sobre cierta verdad particular de lo imposible: el *imposible per accidens*. Supongamos concedido que el imposible por privación de toda existencia lo es también para Dios; podríamos entonces preguntarnos si no existirán seres o sucesos que, siendo posibles en sí, sean accidentalmente imposibles por el lugar que ocupan en el orden del tiempo. Por ejemplo, una proposición puede ser verdadera para el pasado, como en el caso siguiente: César existe. Si tal proposición es verdadera, no reposa ya sobre la nada. Por otra parte, tampoco se apoya en el ser divino, pues que comenzó a ser verdadera con la existencia de César, y cesó de serlo con su muerte. Apóyase, pues, en el ser creado, pero en un ser creado que ya está actualmente pasado; y esta poca participación del ser que llamamos el ser pasado depende de Dios como todo lo demás; puede de consiguiente, si le place, reducirlo a la nada, como si quiere puede conservarlo en el ser; es decir, que Dios puede hacer que lo que ya ha existido no haya existido. Una tesis de este género, al parecer tan paradójica, fué sostenida por defensores bien celosos de la omnipotencia divina, como por ejemplo San Pedro Damiano y Gilbert de la Porrée, que San Buenaventura cita nominalmente (6). A pesar de la autoridad de tales maestros y de su propia tendencia vehemente que en todo le impulsa a exaltar a Dios, halla San Buenaventura a esta doctrina "extraña" (7). Efectivamente, encuentra oposición en autoridades tan considerables como la de San Jerónimo; ni puede aducir en su favor argumento alguno racional decisivo, puesto que la supresión de lo pasado como tal es contradictorio, y entra en la categoría del no ser. La fe no nos obliga en manera alguna a admitir esta imposibilidad lógica; podemos, pues, fundadamente decir que Dios no puede hacer que el pasado no haya existido. En cuanto al argumento que se apoya en lo que el pasado con-

(6) *In Boet. de Trinit.*, IV: "Dícese que Dios existe siempre, no sólo porque existió durante todo el pasado, existe en el presente y existirá en todo el futuro, sino también antes y después de todos los tiempos, o por acto y naturaleza, o por lo menos por la naturaleza de las cosas temporales. Pues todo cuanto existió, existe y existirá, comenzó, comienza o comenzará a ser; en cambio, fin, de hecho no tendrán todas las cosas, pero sí lo tendrían por naturaleza y por potestad de su autor. Justamente, pues, están todas las cosas sometidas a su potestad, y lo están de tal forma que *cuantas cosas no existieron pudieron existir*, y cuantas cosas ni existen ni existirán, pueden existir; y del mismo modo *cuantas existieron pueden no haber existido*, y cuantas existen y existirán pueden no existir." (MIGNE, *P. L.*, t. 64, col. 1287, C.) El mismo fundamento, basado en la eternidad divina, sostiene la afirmación de San Pedro Damiano que "Dios puede reparar a una virgen violada." (Cfr. *De divina omnipotencia*, cap. VIII; MIGNE, *P. L.*, t. 145, cols. 607-609.)

(7) "Pero indudablemente estas exposiciones son muy extrañas." (*I Sent.*, 42, un., 3, concl., t. I, p. 753.)

serva de ser, claramente se ve que es sofístico, puesto que el ser del pasado consiste precisamente en haber existido; hacer, pues, que no haya existido, sería contradictorio, y por consiguiente la nada, y el destruirlo no tendría objeto, pues que actualmente ya no existe. Es, por tanto, una proposición totalmente falta de sentido el extender a un imposible de este género la omnipotencia de Dios (8).

Vamos, pues, a puntualizar qué entendemos cuando hablamos del poder infinito de Dios. Y ante todo digamos que no podemos dudar de la existencia de este poder. Si lo consideramos desde el punto de vista de sus efectos, se nos manifiesta como poseedor de la totalidad de los efectos que puede producir, por lo mismo que es acto puro, y a pesar de todo como capaz de producir continuamente nuevos efectos, por cuanto son finitos e incapaces de igualarlo. Ahora bien, una potencia íntegramente realizada y capaz de producir una infinidad de efectos, es necesariamente infinita. Y la misma conclusión se impone mirando el problema en cierto sentido *a priori*. Porque la unidad de Dios es tal, que su poder es idéntico a su esencia, y por consiguiente no podría actuar dividiéndose. Cuando obra, pues, sobre un punto cualquiera del universo hállase toda presente, al mismo tiempo que la esencia infinita de Dios. La infinitud del poder de Dios, por tratarse del poder de un acto puro, es por lo mismo doble: actual y habitual. Actual, porque siempre y en todas partes es lo que es; habitual, por cuanto posee en sí, y siempre presente ante sí, la infinidad de los efectos que puede producir: *et ideo est habens in se plenam et perfectam actualitatem respectu infinitorum; et necesse est, cum habeat totum quod unquam habitura est, et ex se habeat, quod ipsa infinita sit* (9).

Y sin embargo el poder infinito de Dios no puede realizar lo infinito. Este punto es importante y rico en consecuencias para lo que se refiere a la doctrina de la creación; se impone, pues, que insistamos en él. Distingamos ante todo dos clases de infinito: el infinito en potencia y el infinito en acto. El infinito en potencia es tal que nunca puede limitarse el número de sus partes, pero cuya totalidad tampoco podrá darse jamás simultáneamente; en el infinito en acto, por el contrario, se dan simultáneamente la totalidad de sus partes infinitas en número. Ahora bien, Dios puede hacer, y de hecho hace, infinitos en potencia, pero repugna a su perfección y a la naturaleza creada que produzca un infinito actual. Con respecto a su perfección, es claro que un Dios soberanamente bueno todo cuanto haga será bue-

(8) *I Sent.*, *ibíd.*, pp. 752-754.

(9) *Ibíd.*, 43, un. 1, concl.; cfr. *ibíd.*, 2 y 4, fund., pp. 764-766; *I Sent.*, 43, un. 2, concl., 768.

no, y por consiguiente sin contravenir al recto orden. Ahora bien, el orden supone el número, y el número, la medida, porque si no se pueden ordenar las cosas sino según sus relaciones numéricas, no se pueden someter a números sino cosas distintas y por tanto limitadas. Dios ha debido, pues, hacer las cosas en número, peso y medida, y ni ha podido ni puede hacerlas de otro modo; o sea que el infinito actual, incompatible con la existencia de estas relaciones definidas, no podría ser realizado por Dios.

La misma conclusión se impone también mirado el problema con relación a la criatura. Un infinito actual, cualquiera que pudiera ser, es necesariamente un infinito, porque si poseyera una limitación cualquiera de su actualidad, automáticamente perdería su infinitud; lo que es acto puro es su ser mismo por esencia, no lo recibe de nadie, ni participa de la nada. Si, pues, la criatura, por el hecho de serlo, recibe su ser de otro y participa de la nada, no puede, pues, en manera alguna ser acto puro ni por consiguiente infinito. ¿Se me objetará, quizás, que no se trata necesariamente de conferir a una criatura única el infinito absoluto, sino de producir un infinito de criaturas finitas? Empero esto sería olvidar la ley del orden y del número que preside la creación de las cosas. Todas las criaturas deben ser ordenadas, no sólo con respecto a Dios, sino aun entre sí; ahora bien, no pueden recibir un orden definido sino en relación a una de ellas tomada como centro de referencia, y este orden finalmente no será inteligible sino a condición de que las relaciones de los objetos con este centro sean finitas en número. Es imposible por tanto ordenar una infinidad de objetos en relación a uno o algunos de ellos ([10]), y por consiguiente ni el infinito actual en perfección ni el infinito actual en número pueden ser realizables por la omnipotencia de Dios ([11]).

Al reflexionar sobre las tesis fundamentales en que esta doctrina se

([10]) Por cuanto estos objetos deberían a su vez ordenarse con respecto a uno solo.

([11]) "La razón de esto es también que no conviene en modo alguno a la criatura. Pues el infinito en acto es acto puro, ya que de otra suerte, si tuviera algo de limitación o coartación, fuera sólo finito; pero lo que es acto puro es su ser por esencia, y nada recibe de ser de otra esencia ni de la nada. Si, pues la criatura, por lo mismo que es criatura, tiene su ser de otra parte y de la nada, ya no puede en forma alguna ser acto puro, ni por ende infinita. Y si no puede existir una sola infinita, mucho menos pueden existir infinitas en número, pues sería necesario que todas esas muchas se redujeran a una sola criatura. Y como es imposible que infinitos en número se reduzcan a uno solo, luego es evidente... Y que hayan de reducirse a algo finito necesariamente, es evidente, pues necesariamente ha de haber orden en las criaturas, no sólo con respecto a Dios, sino también mutuamente entre sí." (*I Sent.*, 43, un., 3, concl., t. I, p. 772.)

apoya se comprende la concepción bonaventuriana sobre la esencia divina y sobre lo infinito en lo que de más profundo tiene. Existe un infinito, y sólo puede existir uno. Este infinito es posible, porque su perfecta simplicidad le permite realizar una infinidad de actos inteligibles, simultáneos y sin embargo ordenados. Las ideas divinas son realmente idénticas entre sí, y sin embargo no cabe en ellas confusión ninguna; lo mismo los posibles que expresa la esencia divina, son idénticos entre sí, y sin embargo no cabe entre ellos usurpación ni confusión. Pero si dirigimos nuestro pensamiento a una pluralidad cualquiera de seres exteriores a Dios, inmediatamente interviene la noción de número; son muchos porque cada uno de ellos carece de lo que define a los demás, y por esto el número es la ley primordial que preside la producción de las cosas. Ahora bien, desde el momento en que el pensamiento se fija en una pluralidad de seres distintos, no puede darles inteligibilidad sino introduciendo entre ellos el orden, pálida imagen de la unidad. Empero la misma posibilidad de un orden semejante presupone que los términos entre los que se establece son en número finito. En una *infinidad de términos separados y simultáneos*, ni aun el pensamiento divino puede imponer el orden, porque, sea cual fuere el número de términos que abarque en un momento dado la síntesis ordenadora, deja escapar sin embargo otro número indeterminado de términos que también existen, lo mismo que los otros, y que por consiguiente, están privados de orden, al mismo tiempo que hacen caducar el orden parcial establecido entre los demás. En este punto, la doctrina de San Buenaventura es, pues, resueltamente finitista: en el terreno del número, el infinito actual es radicalmente ininteligible, y escapa al poder mismo de Dios, como una nada contradictoria.

Este punto esencial manifiéstase a plena luz cuando nos preguntamos con San Buenaventura si el infinito en potencia puede ser llevado al acto por el poder divino. Consideremos, por ejemplo, la magnitud continua de un espacio o de una línea. Es virtualmente divisible al infinito, y contiene por consiguiente en potencia una infinitud de partes; por otra parte, Dios posee una perfección infinita, y no se comprende desde el primer momento por qué un ser omnipotente no había de poder realizar por completo la división de la materia en sus partes. Y sin embargo el mismo Dios no lo puede realizar, porque tan contradictorio es que el infinito contenga partes realmente distintas, como que aquello que encierra partes distintas sea infinito. El poder peculiar de Dios difiere pues aquí del nuestro en que si nosotros tratáramos de dividir la materia hasta el infinito, bien pronto habríamos de detenernos en nuestro empeño, en tanto que Dios, si

emprendiera el mismo trabajo, podría indefinidamente dividirla, sin que nunca dejara de ser divisible por ínfimas que las partes fuesen, ni el poder divino capaz de dividirlas ulteriormente. Dios podría pues actuar al infinito en potencia de lo continuo, en el sentido de que siempre estaría en su poder dividirlo, pero no en el de que pudiera llegarse a un momento en que el infinito hubiera sido llevado al acto o actuado y dividido completamente. La idea misma de *número infinito* encierra una ininteligibilidad esencial, y lleva en sí la contradicción. No hay otro infinito actual que el de Dios y el de su poder, porque su infinito no es el del número sino el de la simplicidad ([12]).

Réstanos, para concluir de definir las posibilidades realizables por el poder de Dios, examinarlo en relación con el universo que de hecho ha realizado. ¿Está predeterminada por el modo del ejercicio del poder divino la cualidad de las cosas creadas, o es Dios capaz de producir un mundo mejor que el que ha creado? Nos hallamos ante el problema del optimismo metafísico, y la solución que San Buenaventura nos da del mismo es de las más precisas y más atentamente elaboradas que conoce la historia de la filosofía.

Veamos ante todo si Dios hubiera podido hacer un mundo mejor en cuanto a la substancia de las partes integrantes que lo constituyen. Pero antes se impone distinguir bien entre las diferencias de perfección y las simplemente cuantitativas que separan a las cosas. Un asno es inferior a un hombre porque la forma misma del hombre es superior en perfección a la del asno; un marco de oro es superior a la onza de oro sólo porque encierra más cantidad de este metal. Además, la cuestión de que tratamos puede tener dos formas distintas que hay que distinguir: si podría Dios haber hecho nuestro mismo mundo actual mejor de lo que es, o si podría Dios haber hecho otro mundo mejor de lo que está este mundo actualmente realizado. Sentadas estas distinciones, responderemos que si se trata de nuestro

([12]) "A la pregunta de si podría (Dios) reducir la potencia de la materia al acto diremos que como la potencia pasiva en la materia es infinita en división, así también la potencia activa en Dios es infinita. Mas como la materia puede dividirse infinitamente, pero es imposible que esté totalmente dividida, porque entonces dejaría de estarlo *infinitamente;* así también es posible reducir a acto el dividir infinitamente; pero por lo mismo que es imposible que la divina potencia se termine, es también imposible que llegue al término de la división. O sea que puede Dios reducir la potencia de la materia al acto, pues puede estar reduciendo, y siempre reduciendo, de tal forma que la potencia nunca se extienda más que la acción divina: en cambio la materia nunca puede estar en situación de *reducida*, como ni el mismo Dios en situación de *haber ya concluído de reducir*." (*I Sent.*, 43, un., 3, ad sextum, t. I, p. 773.) Véase también (*ibíd.*, 4, concl.) la crítica de la teoría de Abelardo sobre la limitación del poder divino *ad extra*, t. I, p. 775.

mundo actual y de una superioridad de las esencias, Dios no podía crearlo mejor de lo que está. Porque de haber sido mejor, como constituído por partes cuya esencia fuese superior a las de los seres que lo forman, el mundo hubiera dejado de ser el mismo que tenemos. En efecto, del mismo modo que uno, constituído hombre, hubiera dejado de serlo desde el momento en que hubiera sido hecho asno, así el mundo actualmente realizado, hubiera sido otro mundo como compuesto de esencias más o menos nobles que las que ahora lo forman. Pero como Dios es un ser inifinito cuyo poder no reconoce límite alguno, podría haber realizado un mundo distinto, del que tenemos, compuesto de seres más perfectos de los de este mundo, y por consiguiente esencialmente superior a éste. Es evidente finalmente que si sólo se tratase de una superioridad cuantitativa, como la que distingue al marco de oro de la onza de oro, Dios podría haber hecho nuestro mismo mundo mucho mayor de lo que es; pues a pesar de ser mucho mayor de lo que es, nunca, sin embargo, dejaría de ser el mismo mundo nuestro, lo mismo que ocurriría a un niño a quien diera Dios la estatura de un gigante y que poseyera más substancia y fuerzas, pero sin dejar de ser lo que es.

Quédanos todavía una cuestión por resolver. ¿Por qué, si admitimos que el poder divino podía realizar un mundo mejor que el nuestro, no lo hizo? Este, lo mismo que otros tantísimos problemas que se plantean con referencia al poder divino, es un falso problema, y la ilusión que lo origina es la misma que nos hace desconocer la diferencia radical existente entre el infinito en potencia y el infinito en acto. Así como el número se halla siempre fijo en un grado definido, pero puede Dios sobrepasarlo, de la misma forma el grado de perfección del mundo, tanto en cualidad de esencias como en cantidad de masa, hallaríase siempre fijo en cierto grado definido, pudiendo Dios sin embargo rebasar esa medida. Imaginemos por consiguiente la infinidad de los mundos posibles; cada uno de ellos es bueno, aun cuando haya mejores y peores; y si Dios realiza uno cualquiera de ellos, aquel que hiciere será bueno; pero sin que quiera esto decir que no lo pudiera haber hecho mejor, y nosotros mismos estamos *a priori* en la certeza de que, sea cualquiera de los mundos posibles el que haya Dios escogido para realizar, podía haber hecho otro mejor, y así seguiríamos hasta el infinito. En estas condiciones el problema que se nos proponía queda desvanecido; en virtud de la ley que impide al infinito en potencia actualizarse, y que ni al mismo Dios permite realizarlo, no existiría mundo alguno, por perfecto que fuese, del cual no se pudiera decir lo que del nuestro decimos, que cabría otro mejor. Si Dios hubiera realizado este mundo mejor, podríamos toda-

vía preguntarnos, ¿y por qué no lo habrá aún mejorado? Y la cuestión no por eso hubiera sido menos vana que ahora, porque ningún término de la serie de los mundos posibles contiene en sí la razón necesaria y suficiente de su realización. La única solución posible a este problema no se funda en las creaturas sino en Dios, y por consiguiente no está a nuestro alcance. Dios ha creado el mundo actual porque así lo ha querido, y sólo El sabe de las razones que le han movido a ello; lo único que nosotros sabemos es que lo que Dios ha dado, de pura gracia lo ha dado, con un acto de bondad que no permite suponer ningún mal querer. Lo demás es secreto de Dios: *et ideo talis quaestio est irrationalis, et solutio non potest dari nisi haec, quia voluit et rationem ipse novit* (13).

Después de considerar la substancia de las partes de que se compone el universo, podemos detenernos a estudiar el orden en que están dispuestas. ¿Podría Dios haber hecho el mundo mejor en cuanto al orden de sus partes? Este mundo, tal como lo vemos, nos manifiesta dos órdenes diferentes de los que uno está subordinado al otro. El primero es un orden de naturaleza cósmica, consistente en la adaptación recíproca de las partes del universo, y nos habla elocuentemente de la sabiduría de Dios. El segundo es un orden de finalidad; en lugar de unir entre sí las distintas partes del universo para organizarlas, las dispone todas hacia su fin último que es Dios. Estos dos órdenes no son evidentemente independientes, sino que el primero se ordena de por sí al segundo. Podemos además considerar en el mundo bien sus partes primeras y substanciales, como la naturaleza angélica, humana y elemental; o bien sus partes accidentales y corruptibles, como determinado cuerpo material particular, o determinado ser humano. Después de estas explicaciones, podemos ya dar una contestación precisa al problema. Si se trata del orden cósmico de las partes substanciales del universo, es cuan perfecto cabe, siendo nuestro mundo precisamente lo que es. Y si se trata del orden de estas partes substanciales en su relación con el fin de las cosas, es igualmente perfecto, porque el mundo es semejante a un magnífico poema cuyas consonancias y estrofas se suceden en la forma más conveniente para llegar a una conclusión. Si en cambio consideramos el orden cósmico de las partes accidentales o corruptibles del mundo, este orden puede ser mejor o peor, según el universo haya sido tomado en tal o cual período de su historia. Y en cuanto al orden de sus partes, aun corruptibles, relacionado a su fin, es tan perfecto cuanto

(13) *I Sent.*, 44, 1, 1, concl. y ad quartum, t. I, pp. 782-783. Lo que es verdad respecto de la substancia de las partes integrantes del universo, lo es también de sus propiedades. (*I Sent.*, 44, 1, 2, concl., p. 784.)

puede serlo, siendo la Providencia de Dios quien todo lo penetra, y quien reglamenta la marcha de las cosas hasta en sus mínimas particularidades. El mundo, pues, en que vivimos no es ciertamente el mejor posible, pero tal como es nada le falta a su perfección ([14]).

Un último problema que suele plantearse a las veces al tratar del poder de Dios es el de saber si Dios habría podido crear el mundo antes del tiempo fijado para su creación. Tal cuestión, sin embargo, no tiene sentido, pues su solo enunciado encierra una contradicción. Efectivamente, la noción de anterioridad presupone la de tiempo, y ésta a su vez la existencia de seres movibles. Preguntar pues si el mundo pudo ser creado antes de la creación, es lo mismo que preguntar si el mundo pudo existir antes de existir. Si preguntáramos: ¿la primera esfera celeste podríase haber creado un poco más arriba de lo que está?, la pregunta sería absurda, porque precisamente es ella quien delimita y circunscribe el lugar, de tal suerte que preguntar si pudo estar más alta o más baja, es tratar de definir un lugar allí donde el lugar no existe todavía. La imaginación nos engaña aquí como en tantos otros casos. Del mismo modo que nos imaginamos el mundo rodeado de espacios, y la tierra rodeada de agua, así también nos hacemos la ilusión de que antes del comienzo del mundo existía un tiempo en cuya duración podría el mundo haber sido creado anteriormente. Empero estos *tiempos imaginarios* son tan irreales como los *espacios imaginarios;* tan poco posible de concebir es pues un mundo anterior a este mundo, como otro mundo más arriba o más abajo que el actual. Son estas razones no sólo fuertes, sino absolutamente decisivas; pero todavía les podemos añadir la causa misma de esta falsa imaginación. Cuando nos imaginamos que la eternidad se extiende indefinidamente en el período anterior al tiempo, nos la imaginamos bajo el aspecto de una duración extensa, y en esta duración distinguimos por el pensamiento diversos instantes en cada uno de los cuales el mundo habría podido comenzar. Pero esta imaginación no corresponde a nada en la realidad, pues si no hay momentos de tiempo antes del tiempo, tampoco puede haberlos en la eternidad que lo envuelve. La eternidad es un presente perpetuo en que no se distingue ninguna diversidad de partes; hemos pues de admitir que, como Dios no pudo hacer el mundo en otro lugar por no existir tal lugar fuera del mundo, tampoco pudo crearlo en otro tiempo, porque fuera del mundo no existe el tiempo.

Vamos sin embargo a reconocer que en la confesión de esta imposibilidad hay algo que la hace penosa. Y por eso muchos, aunque

([14]) *Ibíd.*, 1, 4, concl., pp. 786-787.

el raciocinio nos demuestra hasta no dejar lugar a duda, que se trata de una *stulta quaestio*, han querido sin embargo probar que Dios hubiera podido hacer el mundo más viejo, lo mismo que pudo hacerlo más amplio. Del mismo modo, argumentan que, de haberlo querido Dios, hubiera habido entre la tierra y el más cercano de los astros, más distancia de la que hay en realidad; así también, si Dios lo hubiera querido, el momento presente se hallaría envuelto en una duración mucho más extensa, y se hallaría por lo mismo más alejado del momento de la creación de lo que en realidad está. Sin embargo es preciso reconocer que este argumento es sofístico, por cuanto las relaciones de lugar son muy distintas de las de tiempo. Si Dios hubiera creado el cielo más alejado de la tierra de lo que está en nuestro mundo, esta diferencia de pura cuantidad no hubiera impedido al cielo ni a la tierra conservar su propia naturaleza ni seguir siendo lo que son. Empero si Dios hubiera hecho que el momento presente se hallara más alejado del momento inicial de la creación, nuestro presente ya no sería lo que es; necesariamente debía ser otro instante, y aun se trataría de otro mundo que en su duración total abrazaría la del mundo en que estamos actualmente viviendo. Decididamente es nuestra imaginación la que aquí nos falla; una vez más vacilamos antes de negar a Dios un poder que, sin embargo, sólo se ejercería en el vacío y que sólo en la nada tendría aplicación ([15]).

Cuando hasta el fin se persigue el análisis de cada uno de estos problemas, se llega siempre, bien a reducirlos a la nada, o bien a poner un acto inexplicable de la voluntad de Dios como causa última de lo que se pretende explicar. Que Dios esté dotado de voluntad, ni siquiera está permitido ponerlo en cuarentena. Sin voluntad no existe ejercicio posible del poder, pues es ella la que preside a todas las demás facultades del alma, y no hay ninguna que le pueda mandar. Hemos visto que Dios es omnipotente, luego necesariamente está dotado de voluntad. Ni solo se vería privado de su poder en caso de carecer de voluntad, faltaríale también la felicidad y el goce supremo de poseer el objeto de su deseo, carecería de justicia y equidad, y sería incapaz finalmente de manifestar su liberalidad ([16]). El problema pues no está en saber si Dios tiene o no voluntad, sino en qué sentido la puede tener, y a qué realidad positiva corresponde tal concepto

([15]) *Ibíd.*, 789. Introduce, pues, San Buenaventura esta distinción para no contestar a la pregunta con una afirmación o negación absolutas; pero no por eso su opinión es menos categórica. Podría Dios haber hecho un mundo cuyas dimensiones temporales fuesen más vastas que las del nuestro, y en ese mundo, nuestro presente actual hubiera estado más alejado del comienzo, que lo está en la actualidad. Pero este presente no sería ya nuestro momento presente.

([16]) *I Sent.*, 45, 1, 1, concl., t. I, p. 799.

cuando nosotros atribuímos a una esencia simple e infinita la perfección que por la voluntad representamos.

La esencia divina, repetimos, es una cosa perfectamente simple y única; pero al mismo tiempo, según frase célebre de San Juan Damasceno, es un océano infinito de substancia. Por eso cuanto en nosotros se halla en estado de división, encuéntrase en Él en estado de identidad. Ahora bien, en Dios, que es perfectamente uno, todas las perfecciones son idénticas, pero sin que por eso sean menos reales, puesto que es todo cuanto se puede ser. Así, pues, como la sabiduría y el poder existen realmente en nosotros, y son causa de cuanto realizamos; de la misma forma cuanto contienen de perfección existe verdaderamente en Dios. Están indudablemente de una manera absolutamente una, y nosotros no somos capaces de expresar en sola una palabra lo que es un ser único idéntico a sus diferentes perfecciones; por eso lo expresamos por una multiplicidad de palabras y nombres diferentes (17), y sobre todo por la palabra voluntad. Cuando decimos pues que Dios está dotado de voluntad como lo está de poder, no decimos una simple tautología, y nuestras dos afirmaciones difieren algo más que verbalmente. Cada una de ellas expresa en efecto algo de Dios, pero no lo que la otra dice; y esto es lo que nos va a permitir dar a la voluntad su verdadero lugar entre las otras perfecciones divinas.

Dios es bueno, y el bien se define esencialmente por dos propiedades: la fecundidad y la finalidad. El bien tiende por sí mismo a difundirse, a expansionarse, a esparcirse fuera de sí: *bonum dicitur diffusivum sui* y es al mismo tiempo el término hacia donde todo lo demás se ordena: *bonum est propter quod omnia.* En estos dos atributos esenciales del bien coloca San Buenaventura los dos polos entre los que va a establecerse la corriente de la voluntad y desarrollarse la eficacia de la causalidad. Considerando a cada uno de ellos por separado, se ve que en ellos señala dos condiciones necesarias para realizar toda acción que haya de tener efecto: fecundidad espontánea de una esencia que de sí misma tiende a producirse, por una parte; de la otra un fin último, el único que puede dar a esta fecundidad una razón para actuarse y difundirse. Por una intuición metafísica realmente profunda, y que de inmediato orienta su pensamiento en direc-

(17) Consúltese sobre este punto, *I Sent.*, 22, un., 3, concl., p. 395, y especialmente: "Algunos (nombres) significan una cosa cuya verdad está en Dios, y su semejanza en la creatura, como el poder, la sabiduría y la voluntad; y tales nombres se transfieren de las criaturas a Dios, no en sí, sino por imposición; pues antes se impusieron a las criaturas que a Dios, aunque con anterioridad estuvieran en Dios."

ción totalmente diversa de la del intelectualismo aristotélico, San Buenaventura hace surgir de sola la esencia del bien considerado como tal, el acto voluntario y su eficiencia. Para que la voluntad aparezca hace falta, en efecto, y basta que la fecundidad del bien entre en contacto con su finalidad, y este contacto se verifica en el momento en que el bien consciente de su contenido total, encuentra en su misma perfección la razón para desarrollarse fuera de sí que su fecundidad esperaba. Y en este punto exacto surge la voluntad divina, reflexión del Bien sobre sí mismo, confluencia inmanente de todo lo que él encierra de fecundo con lo que de deseable tiene. Y cuando se llega a comprender esta especie de polaridad del bien que de sí mismo engendra la voluntad, se comprende también a la vez por qué la causalidad encuentra en la voluntad sus raíces más profundas, debiéndosele por lo mismo atribuir inmediatamente. La voluntad, que es fecundidad de un bien que se ordena a sí mismo, cierra un círculo entre dos términos, cada uno de los cuales, por separado, permanecería ineficaz. Del uno le viene el poder y del otro la razón de obrar; estamos en lo cierto, pues, cuando atribuímos a Dios la causalidad en razón de su voluntad, y no por sus demás perfecciones ([18]).

También se ve al mismo tiempo cuán superficial e insuficiente es el epíteto de voluntarista que se emplea con frecuencia para designar la doctrina de San Buenaventura. Hasta cierto punto, no hay duda de que la causalidad no se conexiona más directamente a la voluntad en la doctrina de San Buenaventura que en la de Santo Tomás; no se presenta como el resultado del conocimiento que el Bien tendría de sí mismo, sino como resultado inmediato del acto por el que la perfección divina motiva y regula su propia difusión. Podemos añadir además que San Buenaventura une expresamente la causalidad de Dios a su voluntad. Es indudable que Dios es por entero causa de todas las creaturas, y lo es a la vez por modo de poder, de ciencia, y de voluntad; pero no concluye de todo esto San Buenaventura que la causalidad divina se reparta por igual entre las tres dichas per-

([18]) "Y la razón porque esta causalidad se atribuye a la voluntad es ésta, Porque la razón de producir es la bondad, tanto en razón del efectivo, como en razón del fin. Pues dícese que la bondad es difusiva, y ella es la causa de todo. Empero, el efectivo no se convierte en eficiente en el efecto, sino en razón del fin. Por lo tanto, aquello que produce la conjunción del principio efectivo con el fin es el acto y motivo de causar en el efecto, y como es la voluntad el acto por el que un bien reflexiona sobre otro bien o sobre la bondad, luego es ella la que une al efectivo con el fin. De ahí que sea la voluntad la razón de producir el efecto; y por eso atribuímos a Dios la razón de causalidad a título de voluntad, no por otros motivos." (*I Sent.*, 45, 2, 1, concl., t. I, p. 804.)

fecciones de Dios. La unidad de Dios contiene realmente, aunque idénticamente a su esencia, la perfección de que nuestra actividad voluntaria no es sino pálida imagen, y esta sola perfección es la que únicamente puede reclamar para sí el privilegio de la eficacia causal. El poder puede muchas cosas, pero son muchas menos las que realiza, y no tiene en sí la razón de la selección entre lo que ha de realizar y no ha de realizar. La ciencia sabe todo lo posible y por lo mismo todo lo real, pero, esto no obstante, no es ella quien confiere la realidad a los posibles que reconoce como realizados. Todo lo real lo es por eficacia de la voluntad; sólo ella es coextensiva a cuanto tiene ser, y nada se podrá encontrar en el reino de lo real que no le deba su realidad, ni fuera de lo real, que ella no pueda realizar. Por lo tanto a la voluntad como tal pertenece el privilegio de hacer pasar los posibles al ser; la ciencia y el poder no participan de la causalidad sino por medio de la voluntad ([19]). Y al mismo tiempo se nos hace evidente que la voluntad tal como la concibe San Buenaventura no es un puro ser contingente, un decreto arbitrariamente dado, una especie de golpe de Estado que se impone sin justificación posible. Es que en efecto, y en Dios lo mismo que en el hombre, no prima la voluntad, y por eso en la medida en que la palabra voluntarismo puede despertar la idea de un primado de la voluntad, dicha palabra no puede aplicarse exactamente a tal metafísica. Para San Buenaventura no hay en Dios sino un solo primado, el del mismo Dios. Como principio y raíz de todo está el Ser, océano infinito de substancia, y en la riqueza primordial de este Ser es donde se colocan inmediatamente el acto por el que se conoce y se quiere, y conoce las cosas y las quiere. Toda interpretación distinta del pensamiento de San Buenaventura lleva el riesgo inevitable de falsearlo.

Lleguémonos, en efecto, hasta la noción primera a la que todas las anteriores especulaciones una tras otra nos van conduciendo. Nuestra reflexión sobre la esencia divina nos la ha hecho ver como el Ser puro y absoluto: *Ego sum qui sum;* primero, simple y necesario, pero de una necesidad tan perentoria, que ni puede concebirse siquiera como no existente ([20]). Pero no podemos tampoco olvidar lo que

([19]) *I Sent.*, 45, 2, 1, 4, fund., t. I, p. 803; *ibíd.*, ad 2: "Ante todo la razón de la actualidad hállase en la voluntad. Pues el poder y la ciencia, aunque encierran la razón de la causa habitual, no tienen, sin embargo, la de la causa actual sino por la voluntad. Luego la voluntad saca de la ciencia la disposición, o hace que la ciencia disponga y el poder ejecute."

([20]) "Y así, quien quisiere contemplar las perfecciones invisibles que a la unidad de esencia se refieren, fije el aspecto del alma en el ser, y entienda que el ser es en sí tan certísimo que ni pensar se puede que no existe; que el ser purísimo no se ofrece al entendimiento sino ahuyentándose plenamente el

la fe nos enseña, que el ser divino es uno y trino. Y tan es así que, meditando sobre la esencia del Ser puro, por la sola razón descubrimos que el acto puro excluye todo poder, toda particularidad, toda limitación, toda analogía, y que por consiguiente es la perfección misma: *quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, ideo perfectissimum.* Ahora bien. Si el Ser nos lleva necesariamente al bien, la fecundidad no será menos separable del Ser que la existencia. En virtud de una sola y misma perfección hemos deducido antes que Dios no puede menos de existir, y deducimos ahora que no puede menos de difundirse. La Trinidad de las divinas personas expresa ante todo este poder infinito de expansión interna engendrando al Hijo y haciendo proceder del Padre y del Hijo al Espíritu Santo ([21]). Hemos ya visto cómo al engendrar al Hijo el Padre se expresa totalmente y profiere eternamente las ideas cuyo origen se remonta según esto, hasta la fecundidad primitiva del Ser. Podemos ahora agregar que la creación de los seres finitos y análogos en el tiempo no será sino una manifestación más en esta difusión del Bien divino. Para quien dignamente la considere en sí misma, la creación del mundo es una maravilla de poder que sobrepasa toda concepción humana. Considerada en su relación con la inmensidad divina es como un punto ínfimo, perdido en la difusión infinita de Dios como el centro lo está en la circunferencia. En el más riguroso principio existía el Ser; la voluntad sólo es una manifestación de su fecundidad.

no ser, como tampoco se ofrece la nada sino ahuyentándose plenamente el ser." *(Itiner.*, V, 3, ed. min., p. 332.) Para lo que sigue, p. 333; *ibíd.*, 6. p. 335.

([21]) "Entiende, pues, y considera que aquél se dice de todo en todo óptimo, en cuya comparación nada mejor puede concebirse. Y semejante bien es de manera que no puede concebirse, cual es debido, como no existente, como quiera que absolutamente mejor es el existir que el no existir; y aun es tal que no es posible concebirlo rectamente sino concibiéndolo como uno y trino. "El bien, en efecto, es difusivo de suyo"; luego el sumo bien es sumamente difusivo de suyo. Pero la difusión no puede ser suma no siendo a la vez actual e intrínseca, substancial e hipostática, natural y voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente y perfecta... Y es que en relación a lo inmenso de la bondad eterna, la difusión temporal en las creaturas no es sino como centro o punto, razón por la cual es posible concebir aún otra difusión mayor, cual sería aquella en que el bien difusivo comunicase a otro toda su substancia y naturaleza. Luego el bien no sería sumo bien, si tanto en sí mismo como conceptualmente, careciere de la difusión suma." *(Itiner.*, VI, 2, ed. min., pp. 339-340.)

Antes de abordar el problema de la creación sabemos ya que Dios es el autor de la naturaleza. Las pruebas de su existencia no se pueden desarrollar debidamente sin sentar al mismo tiempo muchas conclusiones que resuelven el punto de la creación. Es la multiplicidad de las cosas terrestres la que clama pidiendo un principio de unidad; su inmutabilidad reclama un principio inmóvil hacia el cual están ordenadas; su misma imperfección finalmente implica la presencia de un ser perfecto que sea apoyo de su insuficiencia. No es necesario pues detenerse a demostrar que el mundo tiene su causa, sabémoslo por lo mismo que conocemos la existencia de Dios. Empero, resuelto este problema, queda todavía en pie el de la creación; porque la palabra misma creación no indica un modo cualquiera de producción o de causalidad eficiente, indica un modo de producción *sui generis*, único, y las pruebas de la existencia de Dios no nos dicen en qué forma y ni en qué condiciones ejerció su causalidad. Dios es la causa de las cosas, pero ¿es su causa total e íntegra, o sólo es causa parcial, material o formal? Esto nos interesa resolver antes que nada (1).

Este punto es uno de los que más claramente ilustran la concepción bonaventuriana de la filosofía y de sus relaciones con la fe. La historia del pensamiento humano, escrutando el problema de los orígenes del mundo es la historia de su lenta y penosa progresión, a través de los errores más diversos, hacia una verdad oculta que finalmente descubre a sus ojos. Nada hay de irracional en la solución cristiana del problema, ni que no sea perceptible y transparente a la razón; y sin embargo, reunidas todas las nociones del problema, la humana razón, aun con todas las facultades de que actualmente está dotada, y en posesión de todos estos datos, no ha hallado todavía solución. Es que la razón humana es incapaz de orientarse sin el auxilio de una influencia superior; ni tiene siquiera cómo poner en obra sus propios

(1) *II Sent.*, 1, 1, 1, 1, init., t. II, p. 16. El *Breviloquium* resume de esta suerte la doctrina bonaventuriana de la creación: "Acerca de la cual (la creación del mundo) se ha de admitir, en resumen, que toda la máquina del mundo fué sacada al ser en el tiempo y de la nada por un primer Principio solo y sumo, cuya potencia, aun siendo inmensa, dispuso todas las cosas con cierto peso, número y medida." *(Brevil.,* II, 1, 1, ed. min., p. 60.)

recursos; sólo la revelación le ahorra esos pasos en falso, dirige su marcha, y la lleva a su propio fin: la razón podríamos decir que no lo es del todo sino cuando trabaja a la luz de la revelación ([2]).

Los antiguos filósofos, en efecto, no llegaron a concebir una producción de las cosas que fuera completa e íntegra, no sólo en cuanto a su orden o su forma, ni siquiera en cuanto a su ser. Se han ingeniado para asignarles un modo de producción que a la vez fuese distinto de ellas mismas y distinto también de la nada. Entre las soluciones de este género, la más simple es la de los eléatas. Al sentar el principio de la unidad y la identidad absoluta del ser, afirman al mismo tiempo que Dios ha sacado el mundo de sí mismo y ha hecho las cosas de su propia esencia. Empero esta posición no sólo es falsa para nosotros, creyentes, sino que la misma antigüedad la ha juzgado como tal. Los filósofos que han venido después de los eléatas han creído poco probable que la esencia de Dios, que es invariable, inmutable y la más noble de las esencias, pudiera transformarse en materia de las cosas corporales, que nosotros sabemos es de suyo variable e imperfecta mientras no haya sido llevada a perfección por su forma. Llegaron otros filósofos que con Anaxágoras dijeron que el mundo fué hecho por Dios pero no de la esencia de Dios, sino que solamente fué sacado por Él de principios preexistentes. Estos principios son dos: la materia y la forma; las formas estaban primitivamente latentes en la materia, y Dios, o el Entendimiento, no ha hecho sino sacarlas de allí distinguiéndolas de la confusión original en el momento de la formación del mundo. Pero hay en esta suposición algo que la razón se niega a admitir, y es la coexistencia simultánea de las formas en la materia, siendo muchas de ellas inconciliables tanto que no pueden actualizarse sino por la supresión de las formas contrarias. Fué ésta la razón por que los filósofos posteriores rechazaron también esta teoría.

Hubo después otra escuela que se esforzó por resolver el mismo problema apelando a otros principios, la de los platónicos. Según estos filósofos el mundo se explica por el concurso de tres causas igualmente eternas: Dios, materia e idea. La materia habría existido antes aparte y subsistido por sí durante toda la eternidad, hasta el día

([2]) "Diremos que esta verdad es: el mundo fué producido al ser, y no sólo en su totalidad en sí, sino también en sus principios intrínsecos, que no fueron producidos de otros seres, sino de la nada. Pero esta verdad que hoy es lúcida y manifiesta a cualquiera cristiano, estuvo sin embargo oculta a la prudencia de los filósofos, los cuales, en la investigación de esta materia anduvieron largo tiempo errados." (*II Sent.*, 1, 1, 1, 1, concl., t. II, p. 16.) Cfr.: "Platón encomendó su alma al Hacedor, pero Pedro encomendó la suya al Creador." (*Hexaem.*, IX, 24, t. V, p. 376.)

en que vino Dios a asociarla con las formas o ideas todavía separadas. Sabemos ya por la crítica de Aristóteles cuántas dificultades encierra esta teoría. Admitirla sería admitir que la materia puede subsistir durante toda la eternidad en un estado imperfecto; y que la misma forma puede subsistir simultáneamente en estado separado y unida a la materia; y, lo que es más, que el hombre podría existir a la vez con tres existencias distintas: como hombre natural compuesto de materia y forma, como hombre abstracto y concebido por sólo el pensamiento, y como hombre divino y subsistente eternamente en el mundo de las ideas. También esta vez los filósofos posteriores hubieron de rechazar esta opinión de sus mayores.

Pero entonces llegaron los peripatéticos, cuyo príncipe fué Aristóteles, y a quien en la época bonancible del *Comentario sobre las Sentencias* trata San Buenaventura con cierta moderación. Bien sabe para estas fechas el sabio Doctor que Aristóteles enseñaba la eternidad del mundo. Pero, como lo veremos más ampliamente en lo que sigue, considera que es sumamente difícil conciliar la doctrina de la eternidad del mundo con la de la creación, y por lo mismo no cree que Aristóteles haya considerado la materia y la forma como creadas por Dios de la nada, y ni aun desde toda la eternidad: *utrum autem posuerit materiam factam de nihilo, hoc nescio; credo tamen quod non pervenit ad hoc* (3). Apoyándose en textos muy benévolamente interpretados, supone San Buenaventura que Aristóteles consideraba al mundo hecho por Dios con elementos eternos. Doble era pues el error del filósofo, ya que se refería a la vez a la eternidad de los elementos y a la ignorancia de la creación *ex nihilo*, pero tenía al menos sobre Platón la ventaja de no suponer que la materia pudiera en modo alguno subsistir sin su forma. El error del platonismo, que distinguía los tres seres, Dios, materia y forma, era pues para el Seráfico Doctor más despreciable *(multo vilior)* que el del aristotelismo que admite a Dios y una materia eternamente perfecta por su forma: *ideo et ipse etiam defecit licet minus quam alii.* Más tarde San Buenaventura se expresará mucho más duramente con respecto a Aristóteles, pero nunca negará expresamente que su Dios, sin ideas y sin providencia, haya hecho eternamente el mundo, de la materia y de la forma eternamente existentes.

Manifiéstase pues con claridad que los filósofos que más se han acercado a la verdad, no la han conseguido del todo. Y precisamente en esto en que falla la habilidad de los filósofos, es donde la revelación viene en nuestra ayuda, demostrándonos que todo ha sido creado, y

(3) *II Sent.*, 1, 1, 1, 1, concl., t. II, p. 17, y dist. 1, ad dub. secundum, p. 37.

que las cosas han sido producidas al ser en la totalidad de lo que son: *ubi autem deficit philosophorum peritia, subvenit nobis sacrosancta Scriptura, quae dicit omnia esse creata, et secundum omne quod sunt in esse producta.* Y entonces es cuando la razón, mejor informada, descubre y confirma con argumentos probatorios lo que la Escritura afirma.

Efectivamente es cierto que cuanto una causa productiva es mayor y más perfecta en el orden del ser, tanto más profundamente penetra su acción en el interior de su efecto. Y cuando esta causa es el ser absolutamente primero y perfecto, la acción que realiza debe extender su eficacia a la substancia total de cada uno de sus efectos. En otros términos, si es Dios quien produce una cosa, no puede menos de producirla del todo, y su acción engendra necesariamente al ser sus principios constitutivos, materia y forma, al mismo tiempo que su compuesto. De idéntica forma, un agente es tanto más noble y perfecto cuanto menos auxiliares ha menester para obrar. Si, pues, consideramos al agente más perfecto que cabe, su acción debe bastarse completamente, y ejercerse sin la ayuda de ningún auxiliar externo. Y éste es precisamente el caso de Dios, que es capaz por sí mismo de producir las cosas sin colaboración de principios preexistentes. Por otra parte, Dios es perfectamente simple; por lo tanto su esencia no es divisible en seres particulares; ni extrae las cosas de sí mismo fragmentando su propia substancia; prodúcelas, pues, necesariamente de la nada. Finalmente, y del mismo modo, si Dios es verdaderamente la perfecta y absoluta simplicidad, no puede obrar por sola una parte de su ser, luego en cada una de sus obras es todo su ser íntegro quien entra en juego y se halla interesado en la obra; ahora bien, la naturaleza del efecto está necesariamente proporcionada a la de la causa; del mismo modo pues que la acción de un ser compuesto de materia y forma puede engendrar una forma en una materia que se le da, así Dios puede producir el ser de una cosa en toda su integridad. Obrando según todo su ser, su efecto no puede ser sino el ser; el término normal de la acción divina es, pues, la producción a la existencia de lo que no era precedido de cosa alguna, sino de Dios y de la nada.

Un segundo problema, por lo demás inseparable del anterior, es el de saber cuándo pudo tener lugar esta producción íntegra de los seres. La razón humana, incapaz de descubrir por solas sus fuerzas la verdadera naturaleza del acto creador, se hallaba por lo mismo incapacitada para determinar correctamente el momento de la creación. Sabiendo en efecto que la creación consiste en producir el ser mismo de las cosas, sin emplear materia alguna preexistente, cae por su propio peso que el mundo ha sido creado en el tiempo. Por el contrario,

creyendo que el creador hubiera utilizado para su obra principios preexistentes, anteriores al mundo mismo, en este caso el universo creado aparece lógicamente como eterno. El nervio de la argumentación de San Buenaventura en esta materia ha sido siempre que existe contradicción en los términos al suponer que lo creado de la nada no lo haya sido precisamente en el tiempo. La noción de un mundo creado por Dios a la vez de la nada y desde la eternidad, noción que Santo Tomás considera como lógicamente posible, aunque falsa de hecho, es para San Buenaventura de una contradicción tan grosera que ni imaginar puede que un filósofo, por mediocre que fuese, no lo haya comprendido. Su pensamiento que apenas desarrolla, aunque lo afirma con extrema energía parece depender del de San Anselmo, y proceder de una interpretación rigurosamente literal del *ex nihilo*. La partícula *ex* no le parece susceptible sino de dos sentidos: o bien indica una materia preexistente a la acción divina, o bien señala simplemente el punto de partida de esta acción, implica y da origen a una relación de orden, fija un término inicial y anterior a la aparición del mundo. Pero en este caso no puede significar una materia, porque aquí determina a la palabra nada, cuya significación es: ausencia de ser, y que por lo tanto no podría designar una especie de paño de donde se fueran cortando las cosas. No puede pues significar sino el punto de partida de la acción divina y señalar el término inicial de una relación de anterioridad y posterioridad. Entonces, decir que el mundo está creado *ex nihilo* o es una palabra nula que nada dice, o es decir que la nada del universo ha precedido a la existencia del universo; que *antes* no había nada del mundo, y que *después* solamente apareció el mundo. Esto es, sencillamente, suponer el comienzo de las cosas en el tiempo y negar su eternidad (4).

Por más que parezca haber sido este el argumento central y decisivo según San Buenaventura, porque hace que la eternidad de un mundo creado de la nada aparezca como contradictoria, ya desde los tiempos del *Comentario sobre las Sentencias* se le encuentra siempre rodeado de otros argumentos cuya importancia histórica no es menor, y que se fundan en la imposibilidad de un infinito creado. No es difícil demostrar a este respecto cuán inexacto sea atribuir a ignorancia del aristotelismo de Alberto Magno la doctrina de San Buenaventura. Amparado en argumentos aristotélicos, y precisamente contra el mismo Aristóteles demuestra la imposibilidad de un mundo creado desde toda la eternidad; más aún refuta la tesis a la cual Santo Tomás creerá poder adherirse; tiene por tanto San Buenaventura

(4) *II Sent.*, 1, 1, 1, 2, concl., t. II, p. 22. "La producción de la nada supone el ser después del no ser." (*Brevil.*, II, 1, 3; ed. min., p. 61.)

plena conciencia de la actitud que adopta, y si excluye la doctrina que se le achaca haber ignorado, lo hace después de madura reflexión.

En primer lugar la eternidad del mundo contradice al principio de que al infinito nada se le puede agregar; porque si el mundo no ha comenzado a existir, ha recorrido ya una duración infinita; ahora bien, cada día nuevo que pasa agrega una unidad al número infinito de días transcurridos. O sea que la eternidad del mundo supone un infinito susceptible de aumentar. Si se objeta que este infinito no lo es en cierta manera sino por un límite, y que el número de días transcurridos, infinito en el pasado, es finito en el presente, no se alega nada que tenga fundamento. Porque es evidente que si el mundo es eterno hanse realizado ya un número infinito de revoluciones solares, y como la luna tiene doce revoluciones lunares por cada revolución solar, tendremos en lógica consecuencia un número de revoluciones en la luna superior al infinito. Y esto aun suponiendo a este infinito limitado por el presente, y suponiéndolo sólo allí donde es infinito, en el pasado. A pesar de todo aun llegamos al número muy superior al infinito, lo cual es absurdo.

En segundo lugar, la eternidad del mundo contradice al principio de que un número infinito de términos es imposible de ordenar. Todo, en efecto, parte de un principio, pasa por un medio y llega a un fin. Si pues no existe un primer término, no puede haber orden; y si la duración del mundo y, por ende, las revoluciones solares no han tenido comienzo, su serie infinita no ha tenido primer término, o sea que no tienen orden, lo cual equivale a decir que ni siquiera constituyen una serie, y que por lo msimo no se preceden unas a otras. Y la experiencia de los días y de las estaciones del año nos está indicando lo contrario; luego la duración del mundo ha debido tener comienzo. Quizás a algún aristotélico o tomista pueda parecer sofístico este argumento. Si Aristóteles afirma que es imposible ordenar una serie infinita de términos, se refiere a términos esencialmente ordenados; dicho de otra forma, niega que una serie de esencias, jerárquicamente ordenadas, y cuya existencia o causalidad se condicionan de más a menos, pueda ser infinita, pero no niega que una serie de causas o seres del mismo grado pueda ser infinita. No se puede por ejemplo llegar al infinito en la serie ascendente de causas del movimiento local de los cuerpos terrestres, pues hacen falta motores superiores movidos por un primer motor inmóvil que los explique; pero se puede suponer sin contradicción que este sistema jerárquico de causas motrices existe y funciona desde toda la eternidad, explicándose el cambio de cada cuerpo por un número finito de causas superiores precedido siempre por un número infinito de causas

del mismo orden. San Buenaventura no ignora esta distinción, y si no se da por satisfecho con ella, no es porque sea incapaz de comprenderla, sino porque parte del principio de un estado del mundo incompatible con sus tendencias metafísicas más profundas. En realidad no hay lugar para el accidente aristotélico en el mundo cristiano de San Buenaventura; su entendimiento se niega a admitir una serie de causas accidentalmente ordenadas, es decir sin orden, sin ley, y cuyos términos se sucederían al acaso. La providencia debe penetrar el universo hasta en sus menores detalles; debe por tanto explicar no sólo las series causales, sino también las series de sucesión. Profundicemos todavía más en las cosas, y veremos cómo el universo cristiano de San Buenaventura difiere del universo pagano de Aristóteles en que tiene una historia; cada revolución celeste, en lugar de suceder como en el filósofo griego, totalmente igual, a una infinidad de revoluciones idénticas, coincide en nuestro mundo cristiano con la aparición de sucesos únicos, cada uno de los cuales tiene su puesto bien demarcado en el gran drama que se desarrolla entre la creación del mundo y el juicio final. Cada día, y hasta cada hora, forman parte de una serie que rige cierto orden, y cuya total racionalidad conoce perfectamente la divina Providencia: *si dicas quod statum ordinis non est necesse ponere, nisi in his quae ordinantur secundum ordinem causalitatis, quia in causis necessario est status, quaero quare ncn in aliis?* San Buenaventura no reconoce pues, no solamente causas sino ni siquiera sucesos accidentalmente ordenados.

La tercera propiedad del infinito, inconciliable con la eternidad del mundo, es que el infinito no puede rebasarse; si el universo no ha tenido comienzo, han debido ocurrir un número infinito de revoluciones celestes, y por consiguiente, no se ha podido llegar al día de hoy. Si se nos objeta con Santo Tomás de Aquino ([5]) que para salvar una distancia se la debe recorrer de una a otra extremidad, y por lo mismo partir de un punto inicial que aquí nos falta, responderemos: partiendo de un día presente se debe necesariamente poder asignar un día que le sea infinitamente anterior, no llegar a un tal día. En este segundo caso, todos los días le preceden con una duración finita, y por lo tanto concluímos que el mundo tuvo su comienzo. Si por el contrario podemos señalar la existencia de un día inifinitamente anterior al actual, preguntarémonos si el día inmediatamente posterior a

([5]) *Summ. theol.*, I, 46, 2, donde se hallarán discutidos punto por punto los argumentos de San Buenaventura: ad 1 y ad 2 contra la interpretación bonaventuriana de la creación *ex nihilo;* ad 6 contra el argumento *infinita impossibile est pertransiri;* ad 7 contra la imposibilidad de una serie infinita de causas accidentalmente ordenadas; ad 8 contra la infinidad actualmente realizada de almas inmortales.

ese infinitamente anterior, lo es también o no lo es. Si no lo es el segundo, tampoco lo es el primero, pues la duración que los separa es finita. Si en cambio decimos que está infinitamente alejado, pongamos la cuestión sobre el tercer día, y el cuarto, y así seguiremos hasta el infinito. El día actual no estará, pues, más alejado del primero que de los otros, lo que equivale a decir que ninguno de estos días precederá a los demás en el tiempo, o lo que es lo mismo que todos son simultáneos.

La cuarta proposición, incompatible con la eternidad del mundo es que el infinito no puede ser comprendido por facultad finita. Ahora bien, al afirmar que el mundo no ha tenido comienzo, decimos también que lo infinito puede comprender a lo finito. Es comúnmente admitido, en efecto, que Dios es infinitamente poderoso, y que todo lo demás es finito; se admitirá además con Aristóteles, que cada movimiento celeste supone una Inteligencia finita que lo produzca, o por lo menos lo conozca; también es finalmente innegable que una inteligencia pura no puede olvidar nada. Si, pues, suponemos que esta Inteligencia ha determinado ya, o simplemente conocido, una infinidad de revoluciones celestes, como no ha olvidado ninguna, posee hoy necesariamente el conocimiento actual de una infinidad de recuerdos. Y si se nos objeta que puede conocer por una sola idea esta infinidad de revoluciones celestes, todas ellas semejantes entre sí, responderemos que no solamente sabe y conoce las revoluciones sino también sus efectos que son diversos e infinitos, de tal suerte que se nos hace imposible no atribuir a una Inteligencia finita el conocimiento actual de lo infinito (6).

La quinta y última imposibilidad objetada por San Buenaventura a la eternidad del mundo, es la que se basa en la coexistencia de un número infinito de seres simultáneamente dados. El mundo ha sido hecho para el hombre, pues nada hay en el Universo que en una u otra manera no se le relacione. Por lo mismo no ha debido existir nunca sin hombres, pues de lo contrario no hubiera tenido razón de ser; y como el hombre no vive sino un tiempo finito, si el mundo existe desde la eternidad, y habitado siempre por hombres, luego han existido hombres en número infinito. Y cuantos hombres han existido, existieron otras tantas almas racionales, luego el número de almas racionales fué infinito. Y como estas almas son naturalmente inmortales, si el número de almas fué infinito, luego existe en la actualidad una

(6) Esta discusión constituye un excelente ejemplo de estas disputas sobre las propiedades del infinito, contra las cuales protestará más tarde Descartes (ed. Adam-Tannery, t. I, p. 146, 20-147, 2; t. III, p. 294, 6-7; t. VII, p. 139, 11-22).

infinidad de almas, cosa que antes hemos demostrado ser imposible. Y los disparatados subterfugios a que se ha recurrido para evitar este error son peores que el error mismo. Algunos recurren, en efecto, a la metempsicosis, resultando que un número finito de almas circulan a través de distintos cuerpos durante un tiempo infinito: hipótesis inconciliable con el principio de que cada forma debe actualizar única y exclusivamente a una materia determinada. Otros por el contrario han supuesto que sólo existiría un entendimiento para toda la especie humana: confusión es ésta más grave todavía por cuanto entraña la supresión de las almas individuales, del último fin, y de la inmortalidad (7).

Este último argumento es sumamente interesante para la historia, por cuanto nos muestra a San Buenaventura completamente armado ya contra el averroísmo, aun antes de que el conflicto sobre él estallara. Hemos visto ya cómo en el *Comentario sobre las Sentencias* trata San Buenaventura a Aristóteles con notable indulgencia. Sabe perfectamente que el filósofo nunca enseñó la creación del mundo en el tiempo, pero, lejos de escandalizarse por ello, lo alaba por haber sido consecuente consigo mismo, y fiel a sus propios principios. Admite Aristóteles la eternidad de la materia; es por tanto muy razonable y comprensible por su parte que haya afirmado la eternidad del mundo. Puédese entonces comparar justamente la creación, según estos filósofos de que habla San Agustín (8), a la huella que el pie deja sobre el polvo. Si suponemos, efectivamente, un pie que desde toda la eternidad posa sobre un polvo eterno, la huella que hace será también eterna. Y ¿qué es el mundo creado, sino rastro, y como huella de Dios? Quien admite la materia coeterna con Dios es perfectamente lógico al afirmar la eternidad del mundo. ¿No es esto mucho más razonable que suponer con Platón una materia que eternamente está privada de su forma y substraída a la acción de Dios? Es pues un error, si es verdad que lo ha cometido, como lo dicen los Padres y Comentaristas, bien digno de un tal filósofo como él (9). No sabe

(7) Esta objeción parecerá muy fuerte a Santo Tomás de Aquino y apenas encuentra cómo puedan salvarla los partidarios del mundo eterno, a no ser suponiendo que el mundo existiese siempre lo mismo que los cuerpos inmutables o las Inteligencias perpetuas, mas no los seres corruptibles, como la especie humana. (Cfr. *Summ. theol.*, *loc. cit.*, ad 8.)

(8) *De civitate Dei*, lib. X, cap. 31; *P. L.*, t. 41, col. 311.

(9) "Y es más razonable que su opuesto, esto es, que la materia fué eternamente imperfecta sin forma o divina influencia, como dijeron algunos filósofos; y tanto es así que es más razonable que hasta aquel que es el más excelente entre los filósofos, Aristóteles, según lo que los Santos dicen de él y los comentaristas exponen, y sus propias palabras manifiestan, cayó en este error." (*II Sent.*, 1, 1, 1, 2, concl., t. II, p. 22.) Para lo que sigue, *ibid.*, 23.

todavía San Buenaventura con absoluta certeza si Aristóteles ha negado radicalmente que el mundo comenzara en el tiempo, o si simplemente ha negado que pudiera el mundo haber comenzado en el tiempo por un movimiento natural. Más tarde, en 1270, denunciará como auténticamente aristotélica la "ceguedad" de la eternidad del mundo.

No se vaya sin embargo a creer que a estas alturas de su vida no hubiera sorprendido con perfecta claridad las repercusiones metafísicas de semejante doctrina. Vacila antes de descargar su responsabilidad sobre Aristóteles, por eso condena la doctrina, pero sin condenar al mismo tiempo a la persona, aunque la sentencia, perfectamente motivada, pende ya sobre su cabeza. Si el filósofo ha querido probar simplemente que el mundo no pudo comenzar por un movimiento natural, valen sus pruebas, y él está completamente en lo cierto, porque como veremos más tarde, la creación no es un movimiento natural. Pero si fué su pretensión negar que el mundo tuviera principio, su equivocación fué rotunda, y para huir de toda contradicción, hubo de negar también que el mundo fuera creado de la nada, y hasta que fuera formado por Dios. Todavía más; si ha sostenido la eternidad del mundo, ha tenido necesariamente que admitir la existencia actual de un número infinito de días transcurridos, o de un infinito actual de a'mas humanas, tesis ambas que acabamos de rechazar; y si por el contrario, ha querido negar la posibilidad del infinito actual necesariamente ha tenido que suponer o la mortalidad del alma o la unidad del entendimiento agente, o bien la metempsicosis; en todas las formas llegamos a la negación de los últimos fines y de las penas y premios de la otra vida: *unde iste error et malum habet initium et pessimum finem.* Quiere decirse que en estas cortas líneas se encuentra implícitamente la misma condenación vigorosa del *Hexaemeron.* En 1273, San Buenaventura, mejor informado sobre las personas y la atribución de responsabilidades, verá en la posición de Aristóteles menos la lógica laudable que la ciega obstinación en el error; en cambio alabará a Platón por ser el primero en haber enseñado la creación del mundo en el tiempo. Empero este cambio de posición de San Buenaventura con respecto a las personas de estos filósofos no encierra ninguna modificación de criterio, pues el *Hexaemeron* sólo vendrá a aplicar una sentencia que el *Comentario* contenía desde tanto tiempo atrás (10).

(10) "Nunca hallarás que Aristóteles diga que el mundo tuvo principio; antes bien redarguye a Platón, quien parece haber sido el único que enseñó el comienzo de los tiempos Y esto repugna a la luz de la verdad." *(Hexaem.,* VI, t. V, p. 361.)

El mundo, creado de la nada y en el tiempo, ha sido obra de un solo principio. Esta aserción, como es evidente, no se reduce a significar que Dios es uno, ni solamente a rechazar la teoría maniquea de un principio del bien y otro del mal [11], sino que con ella preferentemente significamos que Dios lo ha producido todo por sí mismo, inmediatamente, sin intermediario alguno. La idea de poner a disposición de Dios algunos instrumentos para la producción del mundo, es inadmisible desde el momento en que admitimos que el mundo, fué creado *ex nihilo*. La creación es en efecto la producción del ser, y es un modo de acción exclusivamente reservado a solo Dios. Y como sólo el Ser puede dar existencia a otro ser, así el que no es por sí mismo nunca podrá sacar de sí propio el poder infinito necesario para hacer surgir un ser de la nada.

Sabemos ya que la razón humana, apoyada en sus propias luces, nunca pudo llegar a concebir la creación *ex nihilo;* los filósofos admiten la existencia de un principio material o potencial al que aplicar la acción creadora para su modelación. No se trataba desde luego de una acción creadora en el sentido en que nosotros tomamos esta palabra, sino en el sentido de simple acción formadora; y en este caso es comprensible la idea de semejante función delegada a esencias inferiores; comprensible y hasta verosímil. De ahí la doctrina neoplatónica, renovada después por los árabes, que considera la producción del mundo como un descenso jerárquico y gradual tomando cómo como punto de partida a Dios. El creador, en el sentido especial que esta palabra recibe en esta doctrina, siendo un entendimiento en acto y absolutamente simple, produce, al pensarse, una sola y única Inteligencia, la primera. Esta Inteligencia se conoce a sí misma a la vez que a su principio; y por esta doble operación resulta en cierto modo compuesta, y produce por una parte su orbe propio, y por otra la Inteligencia motriz del orbe planetario inmediatamente inferior. La producción del universo continúa en el mismo ritmo, descendiendo de esfera en esfera hasta llegar al mundo de la luna, y a la décima inteligencia que irradia su influencia sobre las almas racionales de los hombres: *et sicut ordo est in procedendo ita in irradiando.*

Ahora bien, es claro que desde el punto de vista de la creación *ex nihilo*, esta concepción se apoya en un error fundamental, y es que Dios no ha creado la materia del mundo. Pero aun prescindiendo de esta cuestión, la doctrina neoplatónica se fundamenta en un principio erróneo, y es el siguiente: que la perfecta simplicidad de una causa no permite a ésta producir sino un solo efecto. Muy al contrario, la sim-

(11) Volveremos a encontrar este problema al hablar del problema del mal.

plicidad es inseparable de la actualidad, y ésta a su vez es el fundamento mismo de la virtud activa de un ser. Cuanto más simple es Dios, tanto más está en acto; y cuanto más en acto está, tanto es más capaz de obrar. La perfecta simplicidad de Dios, lejos de exigir intermediarios entre el primer principio y las cosas de la tierra, es, pues, el fundamento metafísico de la multiplicidad de las creaturas ([12]).

Sabemos ya que un principio perfectamente simple puede producirlo múltiple; sólo nos queda por indagar si, además de poderlo producir, necesariamente debe hacerlo. Es que llegando a colocar la acción creadora de Dios en la perfección de su esencia, descubrimos no solamente la razón suficiente de su posibilidad, sino también su razón de ser. La creación del mundo se explica por la tendencia natural del bien a extenderse hacia fuera, y difundirse; quizás no se expresa bien quien parezca suponer que esta tendencia venga a agregarse a la esencia del bien, sino que, por el contrario, el ser difusivo forma parte integrante del bien, y este es comunicativo por su naturaleza misma. Esto supuesto, cuanto mejor sea la substancia considerada, tanto será más comunicativa; y cuanto más tenga para difundirse, mayor será el número de seres a quienes deberá dirigirse su tendencia a comunicarse. Y como Dios, causa primera de las cosas, es también el más perfecto de los seres, le incumbe por lo mismo eminentemente comunicarse a una multiplicidad de creaturas. Añádase a esto que la causa primera es la más universal, y cuanto más universal sea una causa, es principio de mayor número de efectos. Y como Dios es la causa absolutamente primera de todas las causas, ha de ser por lo mismo causa absolutamente universal, y por lo tanto no solamente podía, sino que debía ser causa de una multiplicidad de seres. Y nótese finalmente que esta multiplicidad es requerida tanto por parte de la creatura como lo es por parte de Dios. Como producción de la nada, no llega la creación a dar existencia a personas divinas iguales al Padre, como lo son el Hijo y el Espíritu Santo, sino que produce seres con mezcla del no ser, finitos, imperfectos; ninguno de estos seres por sí solo sería radicalmente suficiente para recoger en sí la efusión de la perfección divina; de ahí este mundo, especie de inmensa sociedad de seres diversos, de los que cada cual representa a su modo la bondad creadora, y cuyo conjunto expresa lo que cada uno por sí solo no podría expresar ([13]).

([12]) *I Sent.*, 17, 2, 2 ad 3, t. I, p. 312; *II Sent.*, 1, 1, 2, 2, ad *Sed contra* y concl., t. II, p. 29; *II Sent.*, 1, 2, 1, 1, fund. 3 y concl., t. II, pp. 39-40.

([13]) *II Sent.*, 1, 2, 1, 1, fund. 1-3, y ad 4. No hace falta decir que esta expresión universal, aunque más perfecta que la expresión individual, está sin embargo lejos de agotar el poder creador de Dios: "Por su inmensidad, pues,

Es preciso destacar aquí la unidad profunda de todos los problemas que se refieren a la definición del acto creador. La misma perfección divina que requiere como operación propia de Dios la creación *ex nihilo*, y por lo tanto en el tiempo, constituye a la vez la multiplicidad de las creaturas. Y se nos permite y aun exige avanzar todavía más; si la perfección del creador es la razón suficiente del hecho y del modo de la creación, la estructura misma del mundo creado debe poder explicarse a su vez por el mismo principio. Poseemos ya la raíz metafísica del pluralismo universal. Bastará profundizar un poco más para llegar a sorprender la raíz del orden particular que definió la estructura del mundo.

Sabiendo que la causa primera de la producción de una pluralidad de seres finitos reside en la exigencia interna de la bondad divina, sabemos también cuál es el fin de la creación. Dios descansa eternamente en la perfección de su ser; siendo actualmente todo cuanto es posible, nada le falta, ni padece ningún defecto, ni requiere ningún complemento externo de su ser. La irradiación de esta complacencia eterna en sí mismo, y la satisfacción que el Ser divino encuentra en ello reciben el nombre de Gloria; gloria que no le es preciso conseguir, por ser coesencial a Dios, ni es susceptible de aumento, por ser inseparable de la perfección creadora. ¿Qué es, pues, lo que la creación proporciona a la gloria divina? Sencillamente, comunicarse, manifestarse, derramar fuera de sí algo de su felicidad infinita, y lo hace multiplicando en su derredor imágenes fragmentarias de la perfección que le da origen. Esta gloria, pues, de que Dios goza desde toda la eternidad, irradia en torno suyo focos parciales que la reflejan sin aumentarla; manifiéstase de esta forma, y en esta manifestación de la perfección divina consiste precisamente el fin inmediato de la creación ([14]).

O sea que el fin primero y principal del mundo es Dios mismo; pero por una consecuencia necesaria, esta finalidad trascendente constituye el bien de la creatura que le sirve de medio y es la ley misma que define su estructura. Para manifestarse y comunicarse, la perfección divina produce fuera de sí imágenes que no le producen mayor incremento que el que recibe del espejo en que se mira la substancia

puede infinitas cosas; pero para manifestación de su inmensidad, descubre muchos de sus tesoros, no todos, porque el efecto no puede igualar al poder de la misma causa primera." (*Loc. cit.*, concl., t. II, pp. 39-40.)

([14]) "Las cosas han sido creadas para gloria de Dios, no, diré, para adquirirla o ampliarla, sino para manifestarla y comunicarla. Y aunque la gloria de Dios existe sin las cosas creadas, sin embargo no se manifiesta ni comunica sino por medio de las cosas que Dios ha producido." (*II Sent.*, 1, 2, 2, 1, ad 3, t. II, p. 45.)

de un objeto que en él se refleja, pero que en sí misma son reflejos de gloria proyectados sobre el fondo obscuro de la nada, participaciones de esa eterna complacencia en sí misma, e infinita felicidad que propiamente constituye la vida divina. La fecundidad esencial de la gloria creadora pretende, por tanto, que al mostrarse para sí misma, y simplemente para manifestarse, esta misma manifestación multiplique para otros una felicidad que para sí misma no es susceptible de multiplicarse. Ninguno de los seres creados de esta manera ha podido ser primitivamente querido por su propia perfección, y desde el momento que existe el Perfecto, absorbe toda finalidad al mismo tiempo que siembra todo el bien. Pero todos y cada uno de estos seres han debido surgir de la nada traídos al ser por un llamamiento divino que para Él no ha sido pronunciado; y la fórmula de este llamamiento de Dios ha resultado la ley misma de su substancia; el fin de la creación de los seres continúa siendo el fin de los seres creados; para cada uno de los cuales en adelante sólo será útil aquello que realice con la máxima plenitud posible su razón de ser, manifieste la gloria de Dios, y los haga participantes de la misma. En una palabra, la utilidad, gloria y felicidad de las cosas consisten en glorificar a Dios y reflejar su felicidad: *in Cujus manifestatione et participatione attenditur summa utilitas creaturae, videlicet ejus glorificatio sive beatificatio* ([15]).

A la altura en que nos encontramos, podemos ya afirmar que todas las perspectivas de la ética y la filosofía natural se desenvuelven ante nuestros ojos. Ni podía ser de otra forma. Cuando se ha llegado hasta los principios metafísicos, la ciencia de la naturaleza es como una moral de las cosas. El mundo, como procedente de la misma efusión divina, y regido por la misma ley interna, responde a la misma exigencia de la bondad original, y lo que el hombre realiza valiéndose de su inteligencia y voluntad, hácelo también cada cosa mediante su forma propia y mediante las operaciones que ella realiza. Para toda creatura, considérese en el grado de la creación que se prefiera, es una sola y misma cosa ser lo que es y alabar al Señor; asegúralo la Escritura; San Francisco lo había recordado a los humanos en cada una de sus palabras y gestos, y la misma razón a su vez nos lo demuestra; ¿por qué, finalmente, no permitir a nuestra imaginación adelantar más por los caminos que la razón misma indica, e interpretar, a la luz de la fecundidad creadora, la estructura misma del mundo creado?

Dios es a la vez poder, sabiduría y bondad; si, pues, la creación

([15]) *II Sent.*, 1, 2, 2, 1, ad concl., t. II, p. 40.

tiene por fin primero manifestar su gloria, debe la creatura necesariamente llevar el sello de esta triple perfección. Ahora bien, el grado de la perfección de un agente manifiéstase en la diversidad de objetos que puede producir y en el arte de ligarlos entre sí. En otras palabras, cuanto más poderoso es un ser tanto son más distintos en naturaleza los unos de los otros los objetos que puede producir, y más capaz es de comunicar, ordenar y armonizar entre sí efectos los más diversos. ¿No es acaso esta prodigiosa virtuosidad del poder divino la que se expresa en la creación del Ángel, que casi es un Dios, y la creación de la materia, poco más que la nada, y la del hombre que une a ambos? ([16]). Del mismo modo, la pericia del artífice descúbrese por la perfección del orden, y todo orden supone un grado inferior, otro superior y otro medio. Si pues lo más bajo posible es la naturaleza puramente corporal, y lo más alto que cabe es lo puramente espiritual, el grado medio necesariamente ha de componerse de entrambas naturalezas; era preciso por tanto, para que la sabiduría divina quedase debidamente atendida, que las cosas fuesen creadas exactamente como lo fueron. Habíanlo de ser también para que Dios manifestase debidamente su bondad; porque bondad es difusión y comunicación de sí a los demás; debía por lo tanto Dios, para difundirse según lo que de más íntimo tiene, dar a las creaturas no solamente las más nobles perfecciones, como la vida y la inteligencia, sino también el poder mismo de comunicarse. Y ésta es precisamente la razón de ser del alma humana; entre la vida y la inteligencia de las substancias puramente espirituales, y el cuerpo que no puede menos de ser perfecto por la inteligencia y la vida, ha venido a introducirse el ser humano, en el que se establece por modo de composición y unión substancial la comunicación entre los grados supremo e inferior de las creaturas ([17]).

De esta suerte el acto creador se nos muestra infinitamente más rico de lo que pudiera parecernos a primera vista. Nuestra inteligencia tiende a ver en él un simple decreto que constituyera en el ser a un mundo, que por lo demás aparece organizado según las exigencias de la divina sabiduría. Nada de esto; y aun podemos decir que la perfección divina, razón suficiente de toda la creación, explica a la vez las modalidades de la creación y su economía interior. Partiendo del principio de que se trata de una acción divina, sólo podía

([16]) *Brevil.*, II, 6, 3, ed. min., p. 75; *II Sent.*, 1, 2, 1, 2, *Sed contra*, 1; t. II, p. 41.

([17]) *Ibíd.* y ad 2 y 3, p. 42. Hallaráse en este último una descripción detallada de la proporción que en el hombre se establece entre el espíritu puro y la materia.

ser una producción de la nada realizada en el tiempo, y que llamaba al ser a un mundo ordenado según las exigencias de su poder, sabiduría y bondad. Fijados estos principios fundamentales, poco interesaba ya el nombre por el que se designe esta acción creadora. Santo Tomás se negará a considerar a la creación como una mutación ([18]), porque en buena doctrina aristotélica toda mutación exige que un mismo sujeto sufra transformación desde el comienzo hasta el fin de la operación. Ahora bien, en el caso de la creación el ser sucede a la nada, lo cual significaría una operación sin punto de partida. San Buenaventura, totalmente conforme con la doctrina que Santo Tomás había de enseñar, prefiere emplear terminología distinta ([19]); distingue entre mutaciones con movimiento y mutaciones sin movimiento. La creación es un cambio o mutación, pues donde sólo existía la nada vemos ahora aparecer una forma, y sin embargo esta mutación no es análoga a los movimientos naturales, pues hace suceder el ser al no ser, y no un estado nuevo a un estado anterior en un ser ya existente. La concepción del acto creador es idéntica en ambos casos; cual es el ser, es su operación; la creación es la acción propia de Dios cuando obra fuera de sí mismo, acción que no añade ni cambia nada su ser, pues es su acción misma, pero que modifica algo en la historia de la creatura, pues señala el comienzo de su existencia. De ahí que nos interesa ahora precisar la naturaleza de estas imágenes divinas que el acto creador acaba de colocar entre el Ser y la nada.

([18]) *Quaest. disp. de Potentia*, qu. III, art. 2; *Summ. theol.*, I, 45, 2, ad 2.
([19]) *II Sent.*, 1, 1, 3, 1, concl., t. II, p. 32.

El punto donde se realiza el paso de la acción creadora a las cosas creadas es también el punto donde muchos de los que siguen el pensamiento de San Buenaventura pierden su ánimo y lo abandonan. Mientras habla de Dios y de sus atributos, su voz no emite sonidos insólitos, lo mismo que cuando expone lo que su doctrina tiene de más personal; pero cuando, por el contrario, llega al dominio de la creatura, parece cambiar de modo de expresión; su lenguaje es constantemente figurado, cargado de comparaciones místicas, lleno de alusiones a textos tan familiares para él y para sus oyentes que una sola palabra característica incluída en una frase basta a recordarlos. El proceso mismo de sus razonamientos parece tan extraño como su forma de expresión. El lector espera encontrar silogismos y demostraciones en forma, y San Buenaventura en cambio sólo le ofrece correspondencias, analogías, conveniencias que apenas satisfacen, y que a él sin embargo parecen llenarle profundamente. Las imágenes se agolpan en su pensamiento, suscitándose indefinidamente unas a otras evocadas por una inspiración cuya lógica a las veces no encontramos, hasta tal punto que los mismos filósofos neoescolásticos y teólogos de hoy se dan en esto por vencidos y abandonan a San Buenaventura para seguir las exposiciones limpias y luminosas de Santo Tomás.

Es importante a pesar de todo perseverar en la empresa comenzada, y de creer es que en este como en tantos otros puntos, pacientemente interrogado, el pensamiento medieval acabará por soltar su secreto. Este modo de expresión que en San Buenaventura se desarrolla con una abundancia maravillosa, encuéntrase en menor grado en otros pensadores de su época, y se renueva en el Renacimiento con una frondosidad tal que constituye uno de los rasgos característicos originales del período. Hoy los historiadores mejor intencionados tratan de excusarlo. A las veces quiere verse en esto algo así como un juego o recreo, una satisfacción en que concuerdan el poeta soñador y el sabio que demuestra, pero sin que su razón se deje engañar. Otras veces por el contrario se concede que el filósofo toma en serio sus clasificaciones, y que su razón, engañada por la imaginación, halla

un sincero placer en repartir a todos los seres por las graderías de la creación [1]. Por nuestra parte estamos en la convicción de que se trata de cosa muy distinta de un juego o de una ilusión. Muy lejos de ser accidental o un elemento de supererogación, el simbolismo de San Buenaventura ahonda sus raíces profundas en el corazón mismo de su doctrina, encontrando su justificación completa en los principios metafísicos en que se funda, y es a su vez imperiosamente exigido por los mismos como el modo único que les permite aplicarse a lo real.

Comencemos por destacar que la misma noción de creatura recibe en esta doctrina un sentido totalmente particular. No existe sistema alguno metafísico de importancia al que no se haya impuesto el problema del origen radical de las cosas, y para todos ellos es este el punto último a que la inteligencia no se acerca sino con temor, y que es el límite más allá del cual no podrían concebirse ulteriores investigaciones. Pero cuando se trata de una filosofía de inspiración cristiana, el problema se complica, pues se encuentra en la precisión de tener que satisfacer a nociones básicas ya definidas so pena de error. El Dios cristiano es el Ser perfecto, que se basta a sí mismo totalmente, y a quien nada se puede ni añadir ni quitar. Por otra parte el Dios cristiano es fecundidad infinita a la vez que actualidad infinita. Su esencia, en la medida en que este término puede aplicársele, debe pues satisfacer a la doble condición de ser una perfección totalmente realizada, pero al mismo tiempo capaz siempre de crear. Es más, como ya lo hemos visto, debe ser tanto más fecunda cuanto más perfectamente acabada.

Para llegar a resolver esta dificultad los teólogos escolásticos apelan a la doctrina de la creación *ex nihilo*, en cuyos términos todos están unánimes, y a la que consideran como fundamental, pero cuya fórmula se repite con excesiva frecuencia sin atención a las presuposiciones iniciales que son las únicas que le pueden dar algún sentido. Esta doctrina iba acompañada, en efecto, durante el siglo XIII, de representaciones entonces familiares a todos, y cuyo olvido envuelve frecuentemente a los historiadores en una serie de dificultades de las cuales inculpan a los filósofos a quienes van explicando. Si suponemos por ejemplo que el término *ser* es necesariamente unívoco, el ser de la creatura vendrá a ser o bien como algo que se toma prestado de Dios, o bien como algo que se le añade, y lo mismo en uno que en otro caso nos veremos llevados a lo imposible. Porque si el ser

(1) Para lo que concierne a Santo Tomás véase ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Dieu chez saint Thomas*, París, 1908, p. 159. Para San Buenaventura, véase MENESSON, *La connaissance de Dieu chez saint Bonaventure*, "Revue de philosophie", t. X, julio, pp. 7-8.

creado es algo que se recibe prestado del Creador, luego Dios al crear no produce nada, puesto que este ser existía ya; en cambio el ser divino, al fragmentarse y limitarse, se empobrece y pierde de su propia perfección. Si por el contrario el ser de la creatura es algo enteramente nuevo que viene a llenar el vacío de una nada, debe por necesidad agregarse al ser divino y sumarse a él. Imposible por tanto eximirse de este dilema: o existe después de la creación más ser que antes y en ese caso Dios no era todo el ser, o después no existe más ser que antes, y tendríamos que la creación no es nada.

En realidad esta argumentación está totalmente fuera del dominio de la especulación medieval. Desde el momento en que San Buenaventura establece el mundo conocido como un contingente que reclama una causa necesaria, el punto de partida sensible, que antes nos parecía el tipo del ser, se convierte en un simple análogo, una simple imagen del Ser verdadero, cuya existencia reclama, y del que depende. Entonces, no al ser contingente y visible del que hemos partido, sino al ser necesario e invisible en que hemos concluído, es a quien propia y exclusivamente ha de darse el nombre de ser; lo que nosotros contemplamos, comprendemos y tocamos no es sino una copia, una especie de imitación. Y si esto es así, el problema de la creación se presenta bajo un aspecto totalmente diverso de lo que al principio imaginábamos. No se trata ya en absoluto de saber cómo puede Dios crear el mundo sin que su cualidad de *Ser* se sienta por ello afectada, puesto que no existe medida común entre las dos realidades tan distintas que designamos con esta palabra *ser* (²). Trátase simplemente de saber qué transformación debemos nosotros lógicamente imponer a nuestra representación del mundo para tener, reducido a la condición de ser análogo, derivado y participado, lo que en un principio nos parecía el ser primitivo y por excelencia. La solución de este problema central se halla en lo que podríamos llamar la ley de analogía universal.

Lo análogo se opone a lo equívoco y a lo unívoco. La consideración de lo equívoco podemos eliminarla inmediatamente. Dos seres que llevan el mismo nombre, o a quienes se da el mismo epíteto, sin que entre ellos haya ninguna relación real, se designan con una denominación equívoca. No es éste el caso del ser divino y del ser creado. Y pues nuestro punto de partida metafísico es la consideración del mundo en concreto, incluyendo en él al hombre y a su pensamiento, el ser divino a que nosotros llegamos en conclusión sería una palabra sin sentido de no existir ninguna clase de relación entre él y el ser

(²) Por lo demás una razón suficiente es que lo finito no añade nada a lo infinito. (*Hexaem.*, XI, 11, t. V, p. 382.)

de que procedemos. Por lo tanto, o toda prueba de la existencia de Dios es imposible y sofística, o existe algo de análogo entre el ser que atribuímos a la creatura y el que a Dios atribuímos, como necesario para la explicación de la existencia de las creaturas.

Quédanos, sin embargo, todavía por indagar si esta analogía de sentido llega hasta la identidad, es decir, si el término ser es unívoco y designa un solo y mismo ser común a Dios y las cosas. También en esto la respuesta ha de ser negativa. Para que el ser tuviera un sentido unívoco en el Creador y en las creaturas, sería preciso que el ser fuera el mismo en uno y otro caso, que las cosas finitas tuvieran una participación real y substancial en Dios, en una palabra, el ser debía ser un tercer término común a Dios y a la creatura (3). Hemos ya visto arriba qué imposibilidades resultarían de esto, para Dios, que dejaría de ser inmutable, y para la producción de la creatura, que no podría llevar en ninguna forma el nombre de creación. Si, pues, hemos podido afirmar con razón que la acción propia de un ser, en el sentido en que Dios lo es, sólo puede consistir en una producción radical del ser que sucede a la nada, ahora nos vemos obligados a decir por otra parte que el ser de las creaturas no es participado del de Dios, y que ontológicamente hablando, no hay nada de común entre ellos.

Todo esto es cierto en los dominios del ser, pero no en el de las relaciones. A falta de univocidad que se fundamentaría en la posesión indivisa de un elemento común, podemos nosotros invocar la analogía que se fundamenta en la comunidad de relaciones entre dos seres substancialmente distintos. De este orden procede lo que se llama la proporcionalidad, que consiste, no en una relación entre varios seres, sino en una relación existente entre las relaciones que unen a dos pares de seres, aunque estos seres sean tan distintos cuanto se quiera. Por ejemplo: el Doctor es análogo al piloto en el orden de la proporcionalidad, porque el Doctor es para la escuela que rige, lo que el piloto para la nave que conduce. Cuando los dos pares de seres considerados son de la misma especie, cantidades aritméticas por ejemplo, a la relación que los une se le llama proporción; muchas veces, en un sentido amplio, se da también el nombre de proporción a una y otra clase de relaciones. De todas formas, no se trata en manera alguna de comunidad de ser pues la relación de proporción o de propor-

(3) "Semejanza... se dice en primer lugar la conveniencia de dos en un tercero, y ésta es semejanza unívoca." (*I Sent.*, 35, un., 1, concl., t. I, p. 601.) "Hay semejanza de univocación o participación y semejanza de imitación y expresión. La semejanza de participación es nula en absoluto, pues nada hay de común (entre Dios y la creatura)." (*Ibid.*, ad secundum. Cfr. *I Sent.*, 48, 1, 1, concl., p. 852.)

cionalidad sólo se establece entre individuos distintos dentro de una misma especie, o entre individuos específicamente distintos (4).

Un segundo género de relaciones, cuya consideración sea quizás más importante todavía para la explicación de la naturaleza creada, es el que se establece entre dos seres, uno de los cuales juega el papel de modelo y el otro de copia (5). San Buenaventura se refiere en esto a textos precisos de Aristóteles, pero probablemente también a observaciones que presentaban carácter de evidencia inmediata para el sentido común (6). Existe, en efecto, un particular género de seres, que reciben el nombre de *imágenes*, cuyo carácter distintivo es ser engendrados por vía de imitación. Para que un ser pueda ser llamado imagen de otro, ante todo debe parecérsele, pero sobre todo esta semejanza ha de proceder del acto mismo que le da origen: nada más parecido a un huevo que otro huevo, y sin embargo no decimos de uno que sea imagen del otro, y es que la relación de semejanza que los une no se apoya en relación de filiación. Una analogía de este género, aunque muchísimo más próxima que la de proporción, tampoco permite sin embargo la subsistencia de comunidad alguna de ser entre los dos términos que ella relaciona; es pues igualmente compatible con las exigencias que implica la noción de creación (7).

(4) "De otro modo puede una cosa conformarse con otra, esto es, según una habitudo consímil o comparación, que podría llamarse proporción cuando se trata de cosas del mismo género, y proporcionalidad cuando se trata de cosas de distintos géneros o que no se comunican, para poner más fuerza en las palabras. Hablando en sentido lato ambas pueden llamarse proporción, y esta nada pone de común, pues se hace por comparación de dos con dos, y puede existir, y de hecho existe, entre cosas sumamente distantes." *(I Sent., ibíd.*, p. 852.) El ejemplo del doctor y del piloto: *I Sent.*, 3, 1, 2, ad tertium, t. I, p. 72. La definición de los términos proporcionalidad y proporción está tomada de Boecio, *De arithmetica,* II, 40, P. L., t. 63, col. 1.145.

San Buenaventura opone rigurosamente la univocidad a la analogía, y éste es el modo de expresión que hemos aceptado como el más exacto. Pero en un sentido muy próximo nos hablará San Buenaventura alguna vez de semejanza de univocación: *similitudo univocationis* (cfr. la nota precedente). En tal caso la *semejanza* es como un género del que la univocidad y la analogía son especies. Ni en ese caso siquiera dejan, pues, de distinguirse.

(5) "A la objeción fundada en la carencia de comunidad, diremos que por más que no haya nada común por univocación, pero sí por analogía, que dice la relación de dos a dos, como en el piloto y el doctor, o de uno a otro, como el ejemplar y el ejemplado." *(I Sent.*, 3, 1, un., 2 ad tertium, t. I, p. 72.)

(6) Aristóteles, *Topic.*, VI, 1; *Prim. anal.*, II, 27-28. Cfr. San Agustín, *De Genesi liber imperfectus,* XVI, 57; P. L., t. 34, col. 242.

(7) "La semejanza que en la imagen existe no se mira por identidad o participación de la misma naturaleza, sino por la conveniencia en el orden y proporción; y esta semejanza no exige comunicancia *(sic)* en tercero, porque uno es semejanza del otro en la conveniencia de orden; en la conveniencia de pro-

Desde luego, fácilmente se comprende que la analogía es no solamente posible sino inevitable entre Dios y el mundo que Él ha creado. Es más, existen analogías múltiples y de órdenes diversos establecidas por el acto mismo que daba origen a las creaturas, y no a título de relaciones exteriores o accidentales, sino consubstancialmente a su mismo ser: la analogía es la ley según la que se ha realizado la creación. Nadie tiene pues por qué extrañarse de ver a San Buenaventura discutir con minucia escrupulosa el sentido preciso de los términos que le han de servir para designar los aspectos y grados diversos de esta relación: no se trata de simples clasificaciones verbales o puramente abstractas, se trata más bien de establecer la estructura del mundo que habitamos y nuestra propia estructura. Y como la regla según la que debemos usar de las cosas está inscrita en la ley por la que han sido constituídas, la metafísica de la naturaleza va a llevarnos de la mano al fundamento mismo de la moralidad.

Si se tratara de distinguir los grados en la analogía, desde las creaturas más ínfimas hasta llegar a la infinitud de la perfección divina, la empresa sería imposible. Y seríalo aún en el sentido de que implicaría contradicción, porque por mucho que se le añadiera indefinidamente un bien creado de cualquier grado, nunca se podría llegar a alcanzar la infinitud de Dios. En realidad el número de estos grados sería también infinito. En cambio entra dentro de lo posible el esforzarse por ordenar los seres colocándose en el punto de vista de cómo Dios está presente en ellos. Mirados bajo este aspecto, fácilmente se comprende que no es infinito el número de grados que han de considerarse, sino que por el contrario cualquier creatura, por baja que sea, es suficiente para elevar la mente del hombre hasta Dios; y sin embargo hay grados en número finito que distinguir, pues existen creaturas ordenadas hacia Dios por medio de otras creaturas, mientras que estas segundas lo están inmediatamente por sí mismas. Podrán fácilmente distinguirse tres grados principales: consideración de la presencia de Dios en las cosas sensibles, en los seres espirituales, como las almas y los espíritus puros, y en nuestra propia alma que se halla inmediatamente unida a Él (8).

porción no hay semejanza en uno, sino entre dos comparaciones." (*II Sent.*, 16, 1, 1, ad 2um, t. II, p. 395.)

(8) "La ascensión hacia Dios puede ser de dos modos: en cuanto a la visión de presencia, y en este sentido cualquier creatura ha sido creada para llegar a Dios, ni hay en esto grados infinitos; y en cuanto a la igualdad de equiparación, y en esto sí que los grados son infinitos, pues el bien creado, aunque se duplique, nunca podrá equipararse al increado. El primer grado, el de ascensión a la visión de presencia, está en la consideración de las cosas visibles; el segundo en la de las cosas invisibles, como el alma u otra substancia espiritual; el tercero

Y pues no se trata de igualar al Creador, sino sólo de descubrir su presencia por las huellas que en su obra ha ido dejando, ante todo hemos de preguntarnos de qué naturaleza son estas huellas, y cómo es posible distinguirlas. Muy frecuente es hablar de las huellas y de las imágenes de Dios; en realidad ¿a qué corresponden estas expresiones? En la época de San Buenaventura era esta cuestión todavía controvertida. Los teólogos hubieran querido con preferencia que a cada grado de ser correspondiera un determinado grado de semejanza con Dios. Según unos la palabra vestigio debiera reservarse para designar la semejanza de Dios impresa por Él en las cosas sensibles, mientras que la palabra imagen designaría la huella divina que los seres espirituales llevan en sí. Pero San Buenaventura se cree con derecho a encontrar vestigios de Dios aun en las substancias espirituales sin que por esto dejen de ser también imágenes; de ahí que no le satisficiera esta distinción. Pretendían otros que el vestigio correspondiera a una representación parcial, en tanto que la imagen a una representación total de Dios. Esta distinción, apenas le puede satisfacer más que la anterior, porque ante todo Dios es simple, o sea que mal podrá ser representado por partes, y además siendo infinito como es, no podría ser totalmente representado ni por una creatura ni por el universo mundo. Ha de hallarse, pues, otro principio de distinción.

En primer lugar, y es éste el principio más evidente, en la forma como las creaturas representan al Creador hay grados de proximidad y de alejamiento. En este sentido, la sombra es una representación lejana y confusa de Dios; el vestigio una representación, también lejana, pero distinta; y la imagen es a la vez próxima y distinta. De este primer modo de distinción se desprende otro más: las creaturas son sombras de Dios por aquellas de sus cualidades que se refieren a Él sin especificar el género de causa bajo el que se las considera; el vestigio es la propiedad de un ser creado que se refiere a Dios considerado como causa eficiente, ejemplar o final; finalmente imagen es toda propiedad de la creatura que supone a Dios no sólo como causa sino también como objeto (9).

es el ascenso del alma a Dios, pues *la imagen se forma por la misma verdad y se une a Dios inmediatamente* (Aug. 83, Q.Q., qu. 51, n. 2)." *(I Sent.,* 3, 1, un., 2 ad quartum, t. I, pp. 72-73.)

(9) "Acontece que lo semejante se conoce por lo semejante; y como toda creatura es semejante a Dios, o como vestigio, o como imagen, luego por toda creatura puede conocerse a Dios." *(I Sent*, 3, 1, 1, 2, fund., 4, t. I, p. 72.) Esta posibilidad apóyase en la naturaleza particular de lo *semejante*, que no es ni del todo la cosa misma, ni del todo cosa distinta: "Pues la cosa no tiene tanta identidad con la semejanza que numéricamente sean una sola cosa.

De estas dos primeras distinciones derívanse todavía otras dos. Ante todo en lo que se refiere al género de conocimiento a que estas diversas analogías conducen. Pues se dividen en más próximas y más lejanas, han de distinguirse necesariamente por la precisión de los conocimientos que respecto de Dios ambas nos proporcionan. En cuanto sombra, la creatura sólo puede conducir al conocimiento de los atributos que son comunes en el mismo sentido a las tres divinas personas, como el ser, la vida y la inteligencia. En cuanto vestigio, la creatura nos lleva a los atributos comunes a las tres divinas personas, pero que se apropian particularmente a alguna de ellas, como el poder al Padre, la sabiduría al Hijo y la bondad al Espíritu Santo. En cuanto imagen, la creatura nos lleva al conocimiento de los atributos que con propiedad corresponden a una divina persona, y sólo a ella: la paternidad al Padre, la filiación al Hijo y la expiración al Espíritu Santo.

Finalmente, de los anteriores se deriva un nuevo modo de distinción, el que encontramos en los seres en donde se hallan estos diversos grados de analogía. Es evidente que, contra lo que pretendían los teólogos cuyas opiniones hemos citado, estos modos de semejanza no se excluyen mutuamente. Quien posee lo más, posee también lo menos. Las creaturas espirituales son imágenes de Dios, puesto que es su objeto, pero a la vez son también vestigios y sombras, pues es su causa, y lo es en los tres géneros de causa dichos. En cambio quien posee lo menos no ha de poseer necesariamente lo más; y por lo mismo las creaturas materiales podrán ser sombras o vestigios de Dios, pero en manera alguna sus imágenes, por lo mismo que no es Él su objeto ([10]).

Saquemos ante todo las consecuencias que de esta doctrina se deri-

ni tanta distinción que sean de distinto género." (*I Sent.*, 3, 2, 1, 3, concl., t. I, p. 86.)

(10)	Modos de presentación	Propiedades consideradas	Conocimientos a que llevan	Seres que los poseen
Sombra	Lejana y confusa	Las que tienen a Dios como causa	Atributos comunes	Materiales y espirituales
Vestigio	Lejana y distinta	Las que tienen como causa a Dios que obra según tal género de causalidad	Apropiados	Ídem
Imagen	Próxima y distinta	Las que tienen a Dios como objeto	Propios	Solamente espirituales

Cfr. *I Sent.*, 3, 1, un., 2, ad quartum, t. I, p. 73. No sin provecho se podrá comparar esta clasificación con la de Santo Tomás, *Summ. theol.*, I, 45, 7, y *Cont. Gent.*, I, 13. San Buenaventura propone esta misma doctrina, salvo pequeñas variantes de expresión, en el *Brevil.*, II, 12, 1, ed. min., p. 93. *Itiner.*, I, 2, p. 295. *Hexaem.*, II, 20 s., t. V, pp. 339 ss.

van con relación a la naturaleza y estructura del mundo sensible. Si la relación establecida por el acto creador entre el mundo y Dios es una verdadera relación de analogía, el acto creador necesariamente ha tenido que dejar sus huellas en las cosas; es más, esta relación de analogía ha de estar forzosamente inscrita en lo más profundo de las cosas. La analogía, efectivamente, o no está comprendida en la noción misma de creación, o de estarlo es la ley que rige la substancia de la creatura. Sabemos ya por las pruebas de la existencia de Dios que ninguna propiedad de las cosas encuentra su razón suficiente en las cosas mismas; por lo tanto son por necesidad, y como por naturaleza, imitaciones o analogías de Dios.

Consideremos en efecto un ser corporal cualquiera; su esencia nos demostrará inmediatamente que Dios ha creado todo según la triple regla de la medida, el orden y el peso: *omnia in mensura, et numero et pondere disposuisti* (*Sap.* 11, 21). Este cuerpo posee en efecto cierta dimensión exterior que es su medida, un orden interior de sus partes que es su número, y cierto movimiento que procede de una inclinación que lo arrastra como el peso a los cuerpos. Podemos sin embargo adentrarnos más en la substancia misma del cuerpo; antes de poseer el peso, número y medida, que vienen a ser otros tantos vestigios de Dios, y corresponden a los atributos apropiados, este cuerpo posee el ser o la substancia, tomados en su aspecto más general y menos determinado, sombras del Ser primero de que proceden. Ahora bien, si permitimos a la luz de la fe iluminar nuestra razón, ¡qué riquezas hallaremos en esta lejana sombra! Todo ser se define y determina por una esencia, y toda esencia se halla a su vez constituída por el concurso de tres principios: la materia, la forma y la composición de ambas. ¿Por qué la creatura corporal se halla necesariamente constituída según este tipo? Ninguna razón encontraríamos *a priori*, y hasta la estructura íntima de los seres de que el mundo está compuesto permanecería inexplicable si se prescindiera de lo que la fe nos enseña con respecto a la esencia primera, origen de todas las esencias y a cuya imitación han sido todas constituídas. Esta unidad en la trinidad antes que en ningún ser aparece en Dios. Un principio original o fundamento del ser, un complemento formal de este principio, un lazo que los une: el Padre que es origen, el Hijo que es imagen, el Espíritu Santo que es amor y comunicación, este orden interno que constituye la esencia divina es también la ley que rige la economía interna de los cuerpos creados ([11]).

([11]) "No existe, pues, creatura alguna que no tenga medida, número e inclinación; y en éstos consiste el vestigio, y se manifiesta la sabiduría, como el pie en la huella; y este vestigio conduce a aquella sabiduría en la que hay

No bastaría decir de esta concepción que San Buenaventura no la considera ni como un juego ni como un sueño poético; puede decirse, sin miedo a errar, que para él constituye el centro único de perspectiva desde el cual el mundo creado deja de ser un desorden ininteligible para llegar a ser penetrable a la razón. Si supiéramos mirar las cosas, cada una de ellas y cada una de sus propiedades se nos mostrarían en su verdadera luz, como la aplicación a un caso particular de una regla de la sabiduría divina. Y Éste, y no otro, ha sido el objeto de los estudios emprendidos por los filósofos, y sobre todo por el más grande de ellos, Salomón; no andaban, pues, equivocados los espíritus humanos más sobresalientes al buscar en este sentido la razón última de las cosas, y, del mismo modo, su más grande equivocación ha sido retardarse tantísimo tiempo en la contemplación de estos vestigios corporales que no son sino las más lejanas de las analogías divinas ([12]). A quien penetre una vez hasta estos principios constitutivos y verdaderamente primeros, le parecerá que la creatura queda reducida a una especie de representación de la Sabiduría divina, por el estilo de lo que serían un cuadro o una estatua: *creatura non est nisi quoddam simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculptile* ([13]). Es también como un libro en que está escrita en caracteres muy llamativos la Trinidad creadora: *creatura mundi est quasi quidam liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix* ([14]), y nosotros, ante ese libro, permanecemos incapaces de leer en él la sabiduría de Dios, inscrita en los vestigios de las obras divinas. Como un lego

modo sin modo, número sin número, orden sin orden. Pero en la substancia existe un vestigio más profundo y elevado, el cual representa a la esencia divina. Porque toda substancia creada tiene materia, forma y composición: principio original o fundamento, complemento formal y ligadura o lazo; tiene también substancia, virtud y operación. Pues bien, en estas cosas se representa el misterio de la Trinidad: Padre, origen; Hijo, imagen; Espíritu Santo, trabazón." *(Hexaem.*, II, 23, t. V, p. 340; *Itiner.*, I, 11, ed. min., pp. 299-300.)

En esta última obra (I, 14, 301), multiplica por siete San Buenaventura la consideración de los tres atributos *apropiados,* considerando sucesivamente el origen, magnitud, multitud, hermosura, plenitud, operación y orden de las cosas, de donde le sale el número de 21 vestigios de Dios. La influencia de este método sobre Raimundo Lull será considerable.

([12]) "Esta sabiduría está derramada en todo ser, porque cualquiera cosa por cualquiera de sus propiedades tiene en sí la regla de la sabiduría, y manifiesta la sabiduría divina; y quien conociera todas las propiedades vería manifiestamente esta sabiduría. Y a considerar esto se dedicaron los filósofos, así como también el mismo Salomón; así se redarguye él mismo: *Dije: Yo he de llegar a ser sabio; pero ella se desvió lejos de mí.* Porque cuando uno se dedica a investigar esta sabiduría por la curiosa inquisición de las criaturas, entonces se desvía más lejos." *(Hexaem.*, II, 21, t. V, p. 340.)

([13]) *Ibíd.*, XII, 14, p. 386.

([14]) *Brevil.*, II, 12, 1, ed. min., p. 93. Cfr. II, 11, 2, p. 91.

iletrado que llevara un libro sin cuidarse de su contenido, así somos nosotros ante este mundo cuya lengua nos resulta tan desconocida como el griego o el hebreo, o como una lengua bárbara de la que ignoramos completamente hasta el origen (15).

Ante expresiones tan enérgicas, uno necesariamente se pregunta hasta dónde será preciso tomarlas en sentido literal. ¿Qué es lo que exactamente querrá decir San Buenaventura cuando afirma que el mundo visible es un libro cuyas palabras son los seres particulares? Pareciera al principio que sólo se tratara de una comparación. Los cuerpos creados estarían naturalmente dotados de una naturaleza que los constituiría en su substancia propia y, además, como cosa extrínseca y, hasta cierto punto, accidental, gozarían de la propiedad de ser análogos, o vestigios de Dios. Empero esta interpretación, ya poco verosímil después de los análisis precedentes, está en oposición con declaraciones de San Buenaventura todo lo categóricas que fuera deseable. Toda creatura, nos dice, es por naturaleza imagen y semejanza del Creador: *omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo* (16). Y en otra parte, y más vigorosamente todavía, que el ser imagen o vestigio de Dios, no puede ser algo accidental, sino sólo propiedad substancial de toda creatura: *esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae* (17). Trátase, pues, aquí de una denominación bien intrínseca.

Cabría entonces la interpretación inversa: si es natural a las cosas representar a Dios, esta semejanza que con el Creador tienen ¿no será lo que constituye su propia sustancia? Adoptando este punto de vista, el mundo se convierte en un conjunto de imágenes o signos, y viene a ser, según expresión de Berkeley, un lenguaje del Creador a las creaturas. Pero dos dificultades se oponen a esta nueva interpretación. La primera, y no la menos grave, es que nos llevaría por caminos torcidos a hacer de cada creatura una participación del ser divino. Siendo

(15) "Asimismo, la tercera faz de la sabiduría es omniforme en los vestigios de las obras divinas... Y con todo nosotros no la hallamos, como el lego o analfabeto, que ignora las letras, y teniendo libro, no toma interés por él; así ocurre con nosotros; por eso esta escritura se ha hecho para nosotros griega, bárbara y hebrea, y absolutamente ignorada en su fuente." (*Hexaem.*, II, 20, t. V, p. 340.) "Así, pues, estas especulaciones del orden, origen y complemento conducen a aquel ser primero a quien representan todas las creaturas. Pues este nombre está escrito en todas las cosas." (*Ibid*, X, 18, t. V, p. 379.)

(16) *Itiner.*, II, 12, ed. min., p. 31?. Este artículo del *Itinerarium*, que es muy importante, contiene una clasificación de todos los modos distintos según los que la creatura puede significar al Creador.

(17) *II Sent.*, 16, 1, 2, fund. 4; t. II, p. ?97. Tradúzcase: así como el ser vestigio no puede ser un accidente en ninguna creatura.

las cosas, en el sentido activo del verbo ser, semejanzas de Dios, necesariamente habían de poseer un grado de perfección muy superior al que de hecho vemos que tienen los cuerpos. Al hablar de la voluntad humana, que como más adelante veremos, es mucho más semejante a Dios de lo que lo son las substancias materiales, especifica San Buenaventura que ella no participa de la semejanza de Dios ni como el cisne y la nieve participan de la misma blancura, ni como la especie sensible del color que representa, sino tan sólo al modo en que el espejo participa de la semejanza de los objetos. En el orden sobrenatural sólo la gracia y la gloria beatífica son semejanzas de Dios en el segundo sentido; el alma que posee la gracia o la gloria no participa de la semejanza divina sino en el tercer sentido; y ninguna creatura, ni la Gracia ni la Gloria celestial, son el ser divino en el primer sentido que hemos señalado ([18]). La única semejanza substancial del Padre es el Verbo; todo lo demás no podría serlo sin ser Dios.

La segunda objeción contra una interpretación de esta clase sería una objeción de hecho. Si la misma substancia de las creaturas se redujese a su semejanza con Dios, ningún espíritu humano podría jamás desconocerla; pero nosotros sabemos ya muy bien que esto no es así, pues nos vemos obligados a imponernos continuos esfuerzos para no olvidar que este y no otro es el sentido profundo de la creación. Existe, pues, un aspecto en las cosas bajo el cual no aparece su carácter de vestigios, e incluso es capaz de encubrírnoslo completamente. Lejos de ser semejanza de Dios en el estado puro, no son respecto de esta semejanza sino reflejos proyectados sobre la materia que los constituye. Este reflejo, aunque lejano y débil, es sin duda el único que les da orden, medida y peso, en una palabra inteligibilidad. A pesar de todo podemos nosotros no apercibirnos de ello, o rehusar voluntariamente atenderlo; entonces el vestigio que ante nuestros ojos tenemos, desaparece, y sólo queda la *naturaleza*, un residuo lúcido pero desprovisto de inteligibilidad, y con el que se alimenta la ceguera de los filósofos ([19]).

De esta suerte, la creatura corporal es susceptible de una definición rigurosa. La sombra y el vestigio, por lo mismo que sólo son sombras y vestigios, esto es, analogías extremamente lejanas, no son capaces de subsistir aparte, ni de proporcionar la substancia de seres com-

([18]) *I Sent.*, 18, 1, 1, concl., t. I, p. 852.

([19]) "Cuando el alma ve, pues, estas cosas le parece que debería pasar de la sombra a la luz, del camino al término, del vestigio a la verdad, del libro a la verdadera ciencia que hay en Dios. El leer este libro es propio de los altísimos contemplativos, no de los filósofos naturales, porque éstos sólo saben la naturaleza de las cosas, no en cuanto son vestigio." *(Hexaem.*, XII, 15; t. V, p. 386.)

pletos en sí. A este grado de alejamiento, el rayo inteligible proyectado por el foco divino pasaría inadvertido a través del vacío de la nada; pero allí donde no existe conocimiento consciente cabe lugar para el conocimiento realizado. Ser el orden, como Dios, es la perfección suprema; conocer el orden, como el hombre, es imitar esta perfección; pero recibir el orden, como las cosas, también es participar de la analogía divina, al inscribir y realizar en su propia substancia una ley que ni siquiera conocen. El espectador que contempla una estatua participa del pensamiento del artista más íntimamente que la estatua misma, y, sin embargo, esta estatua expresa a su manera, materializándola, la imagen creadora que le señala sus contornos y distribuye sus partes en el espacio. Tal es el pensamiento de Dios. Más abajo del límite en que deja de ser cognoscible, continúa todavía capaz de obrar eficazmente. Esta materia inerte que el artista halla a su disposición y que modela según el orden y medida de su idea, Dios puede dársela si le place, y le place, por lo mismo que anhela comunicar su perfección bajo todas las formas en que ella pueda ser recibida. La analogía divina, pues, atravesará el pensamiento, y descenderá hasta la materia, esto es, irá a imprimirse en un fondo pasivo cuya definición misma consiste en manifestar una analogía divina que él no percibe en sí mismo, pero que la recibe.

Empero al mismo tiempo se hace manifiesto que si los cuerpos no son analogías divinas subsistentes por sí mismas, sin embargo lo que constituye el elemento positivo e inteligible de su ser es el ser sombras o vestigios de Dios. No existe en ellos la materia sino en cuanto receptor de la analogía que la informa, de tal manera que, en todo lo positivo de su ser, son orden, medida y peso. Y en este punto hemos llegado a la línea metafísica desde donde van a dividirse los filósofos cristianos y paganos, y desde donde vamos a poder definitivamente juzgar a unos y otros. La filosofía pagana se define como tal por el objeto que señala a sus investigaciones; efectivamente consiste en el estudio de la naturaleza. Y ¿qué es la naturaleza? Simplemente un vestigio desconocido. No podemos decir que la filosofía natural no tenga objeto, ni que el universo de las cosas sensibles, como ella lo considera, se reduzca a una simple ilusión; pero el objeto que ella se asigna, considerado precisamente y en sí mismo, es incompleto, y además lo mira bajo tal aspecto que, lo que podría proporcionarle verdadera inteligibilidad, se esfuma y deja de ser visible. Esta filosofía no se equivoca pues, al dejarse seducir por la belleza de la creatura, porque es bella de verdad, pero sí al dejarse retener por ella como si fuese de por sí su propia razón de ser, cuando sólo es un signo que nos invita a seguir más adelante. Nos encontramos en un punto en

que es preciso elegir bien el camino a seguir, porque una vez en él, nos será difícil volver atrás: *aunt sistitur in pulchritudine creaturae, aut per illam tenditur in aliud. Si primo modo tunc est in via deviationis* (20). Es muy diversa, pues, esta discusión de la existente entre realistas e idealistas. No cabe duda de que existe un objeto del entendimiento, ni de que dicho objeto subsiste independientemente de él; hay creaturas, pero estas creaturas pueden ser interpretadas como cosas o como signos: *creaturae possunt considerari ut res vel ut signa* (21). El error de los filósofos consiste precisamente en haber descuidado lo que constituía a la creación en un sistema de signos inteligibles, para quedarse simplemente con un conglomerado de cosas ininteligibles (22).

Ya que Dios creó el mundo como un autor compone un libro, para manifestar su pensamiento, convenía que estuvieran en él presentes los principales grados posibles de expresión, y, por consiguiente, que fuese creado en él un grado de analogía superior al de la sombra y los vestigios. Ser análogo de un modelo cuya semejanza se lleva inscrita en la substancia misma del ser, es ya una manera de representarlo. Empero, hay un modo de representación y de expresión muy superior al del vestigio y la sombra, y es precisamente el de la imagen, del que las substancias espirituales constituyen el tipo más acabado, consistente en tener conciencia de esta analogía, en saber que, por sus más íntimas raíces metafísicas, es una semejanza; en comprender que la ley que define el ser de una creatura predetermina la regla de su vida; en anhelar ser cada vez más conforme al patrón según cuyo modelo se sabe formado (23).

(20) *I Sent.*, 3, 1, un., 2, ad 1; t. I, p. 72. *Hexaem.*, II, 21; t. V, p. 340.

(21) "Otras creaturas puédense considerar como cosas o como signos. En el primer modo son inferiores al hombre, en el segundo son medios para llegar o camino, no término, pues ellas no llegan, sino que el hombre llega a Dios por ellas, dejándolas a ellas atrás." *(I Sent.*, 3, un., 3, ad 2; t. I, p. 75.)

(22) Esto desde el punto de vista de la metafísica, que es la única que puede explicar razonablemente las cosas, porque: "No es dado llegar al conocimiento de la creatura sino por aquello por lo que ha sido hecha." *(Hexaem.*, I, 10; t. V, p. 331.) Este punto de vista trascendente sobre lo real era tan habitual a los religiosos franciscanos, que hasta chistes sacaban de él en la conversación familiar: "Tuve cierto ministro en la Orden de Frailes Menores, llamado Fray Aldebrando, natural de Flaniano, en el obispado de Imola, del cual Fray Albertino de Verona, que escribió «Sermonum memoria», decía jocosamente que le había hecho tener un mal pensamiento de Dios. Y es que tenía una cabeza deforme, y hecha al modo del yelmo de los antiguos, y con muchos pelos en la frente." (SALIMBENE, *Chronica*, ed. Holder-Egger, p. 137.)

(23) "Si paramos la consideración en la producción del efecto mecánico echaremos de ver que éste procede del artífice mediante la semejanza existente en su mente, por la cual el artífice idea su obra antes de producirla, y la produce después tal como la ha ideado. *El artífice ejecuta la obra exterior semejante al ejemplar interior, cuanto es de su parte; y si en su mano estuviera*

El secreto que justifica, pues, la existencia de las almas es el mismo que justifica la existencia de los cuerpos, pero sólo con ocasión de las almas se descorre plenamente. Una bondad infinita es fecunda y creadora en virtud de su misma infinitud; pero esta fecundidad no puede menos de llevar a su vez el sello de la bondad que manifiesta. Esta perfección suprema se comunica ante todo para sí; quiere por tanto efectos que sean para ella, y que a ella se dirijan; pero ningún efecto se dirigirá más completamente hacia ella que el que la conozca y ame. Conocer y amar una Perfección que no os ha conocido ni amado sino por sí, es algo más que imitar el objeto de este conocer y este amar, es reproducirlos en el acto mismo por el que ellos os han conferido el ser. La imagen, pues, más que un efecto de Dios, diríamos que es un análogo de la vida divina, y por eso cuando el alma se observa atentamente a sí misma, en el seno de sus obscuras profundidades encuentra un como reflejo de la esencia creadora ([24]).

Y ¿qué es esta imagen en realidad? Es la analogía que el acto generador imprime en el ser engendrado. En otros términos, y más brevemente, es una imitación por vía de expresión ([25]). Ahora bien, la imitación de un modelo puede hacerse por dos órdenes distintos: el de la cualidad y el de la cuantidad. Cuando un ser posee una esencia cualitativamente semejante a la de su causa, se dice que es semejante a ella; más tarde habremos de preguntarnos si la semejanza no será una analogía divina más inmediata aún que la imagen creada. Pero un ser puede representar a otro por una especie de conformidad más externa y hasta cierto punto cuantitativa; entonces, para establecer relación de analogía basta que entre el orden y la configuración de los elementos, tales como existen en la causa y se hallan dispuestos en el efecto, aparezca cierta correspondencia. Trátase, pues, aquí menos de una

el producir un efecto con capacidad de amar a su autor y conocerlo, ciertamente lo haría; y si tal efecto conociera a su autor, ello sería mediante aquella semejanza a cuya imitación procedió del artífice; y si este mismo efecto tuviera obscurecidos los ojos del conocimiento, de suerte que le fuera imposible elevarse sobre sí, para alcanzar el conocimiento de su autor, sería de todo punto necesario que la semejanza por la que dicho efecto ha sido producido condescendiera con él, bajándose hasta tomar una naturaleza que por él pudiera ser comprendida y conocida. Así, pues, entiende que ninguna creatura ha procedido del supremo artífice sino por intermedio del Verbo eterno *en quien lo dispuso todo,* y por el que produjo no tan sólo las creaturas que tienen razón de vestigio, sino también las que la tienen de imagen, y son capaces de asemejarse a él por el conocimiento y el amor." *(De red. art. ad theol.,* 12; ed. min., p. 376.)

([24]) Apenas es preciso destacar cómo la conciencia de tal realidad debe transformar la vida moral y religiosa del hombre. Por eso la noción de la analogía está en el centro mismo de la antropología bonaventuriana.

([25]) "Llámase imagen a aquello que expresa e imita a otro." *(I Sent.,* 31, 2, 1, 1, concl., t. I, p. 540.)

analogía de esencias que de una relación entre la ordenación interna y la estructuración de los seres considerados, y ésta es precisamente la que designamos con el nombre de imagen ([26]). La imagen es literalmente una conformidad, es decir, una analogía de formas, y por consiguiente una relación compuesta simultáneamente de cualidad y cuantidad.

Podrá parecer en un principio que una relación de este género no cabe entre Dios y el alma humana, ya que la cuantidad no ocupa lugar alguno ni en causa ni en efecto; pero en defecto de la cuantidad propiamente dicha, y de la configuración espacial a que ella daría lugar, podemos nosotros señalar conveniencias o conformidades espirituales, más profundas aun que las de los cuerpos, y legitimar plenamente este modo de relación de analogía. En primer lugar el alma humana es imagen de Dios en razón del orden particularísimo que a Él la une. Los tres aspectos primitivos bajo los cuales muéstrasenos la unidad de la esencia divina son el poder, la luz y la bondad. En cuanto es soberano poder y majestad, Dios ha hecho todo para su gloria. En cuanto luz suprema, lo ha creado todo para su manifestación. En cuanto bondad suprema, todo para su comunicación. Ahora bien, no hay gloria perfecta sin testigo que la admire, ni manifestación digna de tal nombre sin espectador que la conozca, ni comunicación posible de un bien sin un beneficiario que pueda recibirlo y servirse de él. Empero, admitir un testigo que ensalce esta gloria, conozca esta verdad y goce de este don es admitir una creatura racional, cual es el hombre. Podemos, pues, decir con San Agustín ([27]) que las creaturas racionales están ordenadas inmediatamente hacia Dios, lo que significa que Dios, y sólo Él, constituye su razón suficiente. Quizás se vea mejor la naturaleza inmediata de esta relación comparándola con la que une a las creaturas no racionales con el Creador. La existencia de cosas desprovistas de inteligencia no es exigida inmediatamente por un Dios que se manifiesta y se comunica, pero sí por la existencia de un testigo como el hombre que en ellas contemplará, como en un

([26]) Aristóteles le da las definiciones técnicas según las cuales San Buenaventura comentará las palabras del Génesis: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra" (1, 26) y aquellas otras del Eclesiastés: "Dios creó al hombre de la tierra, y lo hizo a imagen suya" (17, 1). Las *Categorías*, c. *De qualitate*, reducen expresamente la semejanza o desemejanza a la categoría de cualidad. Por eso dice San Buenaventura: "Por la primera imposición del nombre diferéncianse la imagen y la semejanza. La imagen refiérese a cierta configuración, y significa una figura, que es la cuantidad en la cualidad o la cualidad en la cuantidad; en cambio, la semejanza es la misma cualidad en cosas distintas." (*II Sent.*, 16, 2, 3, concl., t. II, p. 405. Cfr. *I Sent.*, 31, 2, dub. 4; t. I, p. 551.)

([27]) *De vera religione*, 44, 82. Y *De Trinitate*, XIV, 8, 11.

espejo, las perfecciones de Dios. Existen, pues, las cosas para el hombre, y como el hombre lo es para Dios, las cosas son indirectamente para Dios. El hombre, por el contrario, no existe sino para Dios, y no hay intermediario necesario entre Dios y el hombre; lo cual quiere decir que hay una relación inmediata entre Dios y el hombre.

Pero la naturaleza de las relaciones que unan entre sí a varios seres basta por sí misma para determinar cierto grado de acuerdo o desacuerdo entre ellos. Cuanto esta relación es más inmediata, más íntimo es también el acuerdo y la afinidad de los seres entre los que la relación existe. El alma racional, o la creatura espiritual, sea cual fuere, por el mero hecho de hallarse asociada en calidad de testigo a la gloria de Dios, se halla por lo mismo colocada en una relación tan estrecha y en tan íntimo acuerdo con Dios que más no es posible. Ahora bien, a medida que este acuerdo se estrecha entre dos seres, la semejanza entre ellos resulta más expresa y formal. Así, por ejemplo, decir que el hombre está ordenado a Dios es lo mismo que afirmar que puede participar de su gloria. Empero el hombre no puede participar de la gloria divina sino modelándose en Dios, reproduciendo en sí mismo la imagen de Dios, en una palabra, y hablando literalmente, configurándose a Él. Decir, pues, que si el hombre es capaz de llegar hasta allí, es que lleva impresa en su rostro, desde su origen mismo, la luz de la faz de Dios, equivale rigurosamente a decir que, si lleva en sí el reflejo de esta luz, es porque su alma es naturalmente apta para participar de la perfección divina y configurarse a ella. Exprésese como se quiera esta relación, lo cierto es que supone entre Dios y el hombre una conveniencia de orden inmediato, y que no tendría explicación posible si el alma humana no fuese imagen expresa de Dios ([28]).

Y lo que decimos como cierto de la analogía o conveniencia de orden, podemos con el mismo derecho decirlo de la analogía o conveniencia de proporción. Esta conveniencia, como ya lo hemos indicado arriba, consiste en una semejanza de relaciones. Pero caben dos clases de relaciones comparables entre sí; relaciones que existen entre determinados objetos y otros que les son exteriores, y relaciones existentes en el interior mismo de dos objetos. Puede, por ejemplo, compararse la relación existente entre Dios y sus efectos, con la que

([28]) "Y esto es lo que dice San Agustín, *De Trinitate*, XIV, que «el alma es imagen de Dios por cuanto es capaz de Él, y puede ser partícipe de Él». Pues, por lo mismo que está ordenada inmediatamen a Él, es capaz de Él, y viceversa; y porque es capaz de Él, nació para configurarse a Él. Por eso, desde su origen, lleva en sí la luz del rostro de Dios. (*Ps.*, 4, 7.) Y por eso, en lo que se refiere a la semejanza requerida para la conveniencia de orden, es perfectamente imagen de Dios, pues se le asemeja expresamente." (*II Sent.*, 16, 1, 1, concl., t. I, p. 395.)

media entre el hombre y sus efectos; pero se puede también comparar las relaciones internas que constituyen la esencia divina con las relaciones internas que definen la esencia de la persona humana. El primer orden de comparación conduce a analogías reales, pero de carácter relativamente superficial. Podrá, por ejemplo, decirse que toda creatura es a los efectos que produce lo que Dios a las creaturas a que da origen por creación. Sin embargo es bien evidente que la relación es infinitamente diversa en ambos casos, y que el artista que da forma a una materia preexistente no es imagen expresa de un Dios creador.

Cuando las relaciones consideradas son de orden interno, o, como dicen los filósofos, intrínsecas, la cosa es muy diversa. Indudablemente la esencia divina no puede revestir ninguna forma, y por ende no es representable en este sentido por ninguna imagen; pero nótese que además de las imágenes corporales que exigen configuración corporal, existen imágenes espirituales que no requieren sino configuración espiritual. Entonces ya no se trata de una cantidad de masa, sino del número y de las relaciones de ciertas propiedades. Así por ejemplo, del mismo modo que se representa un triángulo bajo la forma de vértices unidos por tres lados, se podrá formar una imagen espiritual en que tres facultades correspondieran a los tres vértices, y la reducción al acto de una por la otra a los lados que los unen ([29]). San Agustín ha insistido largamente en gran número de sus obras sobre esta proporción interna entre las tres personas divinas y las potencias espirituales del alma, pero en ninguna parte lo ha destacado tanto como en su tratado *De Trinitate;* recojamos pues con él las analogías esenciales que hacen nuestra alma semejante a la esencia de Dios.

Ante todo nos encontramos con que las tres potencias constitutivas del alma, memoria, entendimiento y voluntad, corresponden, por su mismo número, a las tres divinas personas; además esta correspondencia se extiende más lejos, pues no basta decir que en el hombre existen tres potencias espirituales como en Dios existen tres personas divinas; es preciso afirmar que estas tres potencias del alma, incluídas en la unidad del alma a que pertenecen, reproducen un plan interno del que la esencia divina nos proporciona magnífico modelo. En Dios, unidad de esencia y distinción de personas; en el hombre, unidad de esencia y distinción de actos. Más aún, existe correspondencia exacta entre el orden y las relaciones recíprocas de los elementos de que estas dos trinidades están constituídas. Del mismo modo que el Padre engendra el conocimiento eterno del Verbo que lo expresa, y que el Verbo a su vez se une al Padre por el Espíritu Santo, así la memoria

(29) *II Sent.*, 16, 1, 1, ad 4; t. II, p. 395. *I Sent.*, 3, 2, 1, 1, ad 2; t. I; p. 81.

o la mente, fecunda por las ideas que encierra, engendra el conocimiento del entendimiento o verbo, y el amor nace de ambos como lazo que los une (30). No se trata pues de una correspondencia accidental; la estructura de la Trinidad creadora condiciona, y por consiguiente explica, la estructura del alma humana; una vez más se nos muestra la analogía como ley constitutiva del ser creado.

Sería sin embargo un grave error considerar esta ley como una especie de definición estática que regula y fija definitivamente la constitución de la creatura racional. La imagen no es cualidad inamisible, y existen muchos grados en la configuración del alma a Dios. Indudablemente, pues consideramos como una propiedad substancial del alma la analogía que con el Creador tiene, no podemos negar que el alma sea necesariamente semejante al Creador, por lo menos con una semejanza material e ignorada. Empero una analogía tan confusa y mal desarrollada no bastaría a hacer del alma una verdadera imagen de Dios. La imagen, según antes lo hemos indicado, es una conformidad expresa, esto es, una conformidad estricta, y no puede serlo sino en la medida en que ella se conozca a sí misma y se quiera como tal. La estructura del alma racional puede por tanto ser análoga a la de la Trinidad; y esto aunque ella misma no lo sepa; pero si, por el contrario, se aparta de Dios y de sí misma para volverse hacia la materia, entonces el alma vuelve a caer en la analogía más lejana de los cuerpos materiales. De esta suerte el alma humana es una imagen de Dios que puede obscurecer su vestigio, e inversamente, lo que marca el paso del vestigio a la imagen es la aptitud de la analogía divina para conocerse como tal y transformar en una relación explícita la ley que se esconde en la substancia de su mismo ser (31). Para evitar aquella degradación y realizar la transformación, bástale al alma vol-

(30) *I Sent.*, I, 3, 2, 1, concl.; t. I, p. 81. *Brevil.*, II, 12, 3; ed. min., p. 94. *Itiner.*, III, 5: "Y si consideramos el orden, el origen y la virtud de esas potencias, el alma nos lleva a la misma beatísima Trinidad. Porque de la memoria nace la inteligencia como prole suya, pues entonces entendemos cuando la similitud, presente en la memoria reverbera en el ápice del entendimiento, de donde resulta el verbo mental; y de la memoria y de la inteligencia se exhala el amor como nexo de entrambas. Estas tres cosas: mente generadora, verbo y amor, están en correspondencia con la memoria, inteligencia y voluntad, potencias que son consubstanciales, coiguales y coetáneas, compenetrándose en mutua inexistencia." (Ed. min., 321.)

(31) "Aunque, pues, en tales potencias, en cuanto convertidas a las cosas inferiores hase de hallar la trinidad y cierta conformidad, lo mismo que en las potencias sensitivas, como lo demuestra San Agustín; sin embargo, por lo mismo que carecen de la conformidad expresa, no se encuentra en ellas la razón de imagen." (*I Sent.*, 3, 2, 1, 2, concl., t. I, p. 83. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 4.)

verse a Dios y contemplar el misterio de la Trinidad creadora tal como las Escrituras y la fe nos lo revelan. Entonces, en presencia del arquetipo mismo de su ser, ilumínase ella con claridad incomparable, conócese a sí misma como análoga al modelo perfecto que reproduce, y descubre su fundamento metafísico último en esta analogía que la asemeja a Dios. Por lo mismo, el alma humana no decaerá de su altísima dignidad nativa sino cuando se tome a sí misma por objeto. Ver la imagen de uno es también verlo a Él. Así, apártese el alma de las cosas sensibles, y sin volverse directamente a Dios, considere en sí misma la unidad de su esencia y la trinidad de sus potencias que se engendran unas a otras; el alma continúa indudablemente siendo imagen de Dios, aunque menos lúcida y menos inmediatamente conforme que la precedente, pues no esclarece la imagen a la luz del modelo, pero también menos inadecuada quizás, por lo mismo que el objeto inferior que aprehende es captado por ella en su ser y en su substancialidad (32).

Trátase, pues, aquí de definir a las almas en su esencia propia, y encontrar en ellas la imagen de Dios es explicar su naturaleza misma: *nam imago naturalis est quae repraesentat per id quod habet a natura* (33). A nadie va a extrañar después de esto la tranquila audacia con que San Buenaventura resuelve los más espinosos casos de precedencia; su principio de analogía le proporciona el medio de resolución. Afirma de manera especial que el ser imagen de Dios es propiedad del hombre cuando se le compara con los animales, pero no cuando con los ángeles se le compara, pues tiene con ellos esta cualidad común; que si es verdad que según algunos los ángeles son imágenes más expresas y perfectas de Dios, sin embargo, las almas humanas expresan a su vez aspectos de Dios que no los expresan los ángeles; que la razón de imagen no se halla en más alto grado en el hombre que en la mujer, ni en el señor que en el esclavo, en cuanto al ser

(32) *I Sent.*, 3, 2, 1, 2, ad 5; t. I, p. 84. Es de observar que las dos contemplaciones de la imagen aquí distinguidas, corresponden a dos órdenes de conocimiento distintos. La razón puede por sí misma considerar a la Trinidad en su imagen humana, pero esto no la llevará a conocer la Trinidad divina. Prueba de esto la tenemos en los filósofos paganos: "Los filósofos conocieron esta trinidad (mente, conocimiento y amor), y, sin embargo, no conocieron la Trinidad de Personas; lo cual quiere decir que ésta no lleva a la otra necesariamente." Para llevar a su perfección la analogía que encierra la imagen humana, hase de conocerla como tal, y por consiguiente comparar la copia con el divino modelo; y sola la fe nos revela la naturaleza de este modelo: "Y esta perfecta razón de imagen no se logra sino por la fe." Nuevo ejemplo de la insuficiencia de la filosofía natural que no recibe su perfección final sino por la fe. (Cfr. *I Sent.*, 3, 2, 2, 3, concl., t. I, p. 93.)

(33) *II Sent.*, 16, 1, 2, concl., t. II, p. 397.

mismo de la imagen, pero que, accidentalmente, por razones que se fundan en la diferencia corporal de los sexos, la imagen puede ser más clara en el hombre que en la mujer ([34]); finalmente, que la imagen de Dios reside más en nuestro conocimiento que en nuestra afectividad, por lo mismo que está representada en nosotros por dos facultades cognitivas y una sola facultad afectiva ([35]).

Quédanos todavía por salvar un último grado en el orden de la analogía: por encima de la sombra, del vestigio y de la imagen está la semejanza. En un sentido indeterminado, la similitud o semejanza es un género más amplio del que la imagen es sólo una especie; mas en el sentido propio y técnico de la expresión expresa un modo eminente de la participación en la perfección divina, el modo más inmediato que sea compatible con la condición de creatura. En efecto, la imagen, como la hemos definido, se funda esencialmente en una relación, y, trátese de una relación de orden, o de una configuración de partes, implica necesariamente intervención de la cuantidad y por tanto de la espacialidad y una inevitable exterioridad. La semejanza en cambio es cualidad pura. No supone identidad sino que la excluye formalmente, pues no cabe semejanza entre dos seres idénticos; pero supone que entre estos seres distintos media comunidad de alguna cualidad: *similitudo dicitur rerum differentium eadem qualitas.*

¿Cómo empero descubrir una cualidad divina que pueda ser, no sólo imitada al exterior y figurada, sino poseída por la creatura? Obsérvese ante todo que para ser participada como tal por el alma humana, una cualidad debe ser algo creado; pues si se tratase del ser divino, por su simplicidad absoluta, no podría ser participado sino totalmente o de lo contrario no ser participado. Por otra parte necesariamente se impone que una cualidad divina llegue a la creatura en forma asimilable, sin lo cual el actual estado del hombre y del mundo serían su estado definitivo. Bastándose a sí mismos, y llegados al presente al término de su historia, sin tener que llegar a ser otra cosa fuera de

([34]) Sobre los ángeles consúltese la curiosa discusión, *II Sent.*, 16, 2, 1, concl., t. II, pp. 400-402. Obsérvese que, conforme al espíritu del agustinianismo, la distancia que separa aquí al ángel del hombre no es tan considerable como podría uno imaginarse.

Sobre la relación de imagen referente al hombre y la mujer, *ibíd.*, qu. 2; t. II, p. 403, y: "El varón, pues, por cuanto es más fuerte y manda a la mujer, significa una porción de razón superior, y la mujer inferior... Y esto ocurre en razón de la virilidad por una parte, y de la debilidad y fragilidad por otra, las cuales no se refieren a la imagen en sí, sino por el cuerpo que unido llevan, y por ende no es en forma esencial, sino accidental." (*Loc. cit.*, p. 404.)

([35]) A saber, la memoria y el entendimiento por las facultades cognitivas, y la voluntad por las afectivas. (*II Sent.*, 16, 2, 3, concl., t. II, p. 405. Cfr. después, nota 37.)

lo que son, no habrían menester de nada sino de lo que tienen y son. Pero si el estado final del hombre y del mundo consiste en una perfección y gloria de que su estado actual no es sino una especie de prefiguración, se impone que la fuerza espiritual que los mueve y arrastra hacia sus últimos destinos los anime ya desde el momento presente. O existe, pues, en el seno de la naturaleza una cualidad sobrenatural que prepare la transfiguración final, o es que esta transfiguración nunca tendrá lugar. Ahora bien, esta cualidad no puede ser a la vez sobrenatural y participable por el hombre sino a condición de ser simultáneamente creada y transcendente al resto de la naturaleza: esto es, la gracia.

La gracia pues está destinada esencialmente a hacer al hombre capaz de obtener su último fin. Dios, en la plenitud de su bondad, ha creado un alma racional y destinada a la eterna felicidad; esta alma, imperfecta y caída por el pecado, le es preciso repararla nuevamente, volver a crearla en cierto modo, para restituirla a la dignidad de su primitiva condición; pero la salvación no puede consistir para el alma sino en la posesión del bien soberano de que ella es indigna. Esto es lo trágico del destino humano: una creatura consciente de su fin y que se halla de él separada por un espacio sin común medida con los recursos naturales de que dispone. Pero entonces es cuando Dios viene también en su ayuda. La distancia que la creatura no puede salvar, se encarga el Creador de hacérsela hacedera, no ciertamente rebajando hacia el hombre su esencia inmutable, sino infundiendo en el alma una cualidad, creada, pero a pesar de todo deiforme, que hace al hombre agradable a Dios y digno de la gloria eterna ([36]).

Supongamos pues ahora a esta cualidad deiforme penetrando en el alma en cuyo seno Dios la introduce. Esta alma está ya orientada hacia Dios e inmediatamente ordenada hacia Él. Representa además la configuración divina por la disposición interna de sus potencias. Va ahora a recibir un don que no solamente la dirigirá hacia Dios como la imagen, sino que la hará capaz de entrar en sociedad con Él. Si hemos podido considerar como una analogía divina las relaciones externas precedentes, ¿cómo podríamos no colocar en el grado más eminente de la analogía a esta gracia que aproxima hasta el contacto lo que por sí no se puede confundir? Por la semejanza de la gracia viene a ser el alma templo de Dios, esposa de Dios; no puede concebirse aproximación más inmediata para la creatura, pues para reali-

([36]) La gracia en sí es increada, pues es el Espíritu Santo; pero la gracia conferida al hombre es creada, pues de otra forma Dios sería la forma inmediata del hombre. (*II Sent.*, 26, un., 2, concl., t. II, p. 635.) Aun en este sentido es un accidente.

zar algo mejor que recibir la gracia, sería preciso ser la Gracia misma increada, es decir el Espíritu Santo; para tener algo más que la semejanza de Dios, habríamos de ser esta misma semejanza, esto es el Verbo. Más noble que poseer a Dios, sólo sería ser Dios ([37]).

Y de esta suerte, desde los ínfimos grados de la naturaleza hasta el punto supremo en que la creatura reformada se hace digna de unirse a Dios, el universo todo se nos muestra como sostenido, regido y animado por la analogía divina. Empero, si esta es la ley que preside a su organización, debe necesariamente ser también la que explique su estructura; por lo tanto la metafísica de la analogía ha de completarse con una lógica de la analogía cuyas leyes nos quedan por determinar.

Ateniéndonos a las apariencias inmediatas, la lógica de San Buenaventura no es sino la lógica de Aristóteles. El silogismo es para él el instrumento por excelencia de la demostración científica, el medio para elaborar el conocimiento probable en los dominios en que la demostración no aparece, en una palabra, el instrumento que permite a la razón enriquecer sus conocimientos deduciendo de los primeros principios las consecuencias que de ellos se desprenden. Sin embargo, es imposible estudiar mucho tiempo las obras de este filósofo sin darse cuenta de que la lógica aristotélica es para él más un procedimiento de exposición que un método de invención. Otra lógica distinta vivifica y alimenta con sus descubrimientos a la del Estagirita, y no podía ser de otra suerte. En un mundo cuyas subestructuras metafísicas acabamos de descubrir, el único procedimiento de explicación procedente era el de discernir, bajo el desorden y diversidad aparente de las cosas, los hilos tenues de la analogía que las enlazan entre sí y las unen a todas con Dios. De ahí esta prodigiosa multiplicidad de semejanzas, correspondencias, proporciones y conveniencias en que

([37]) "Quien goza de Dios posee a Dios, de ahí que, juntamente con la gracia, que con su deiformidad nos hace aptos para la fruición de Dios, se nos da también el don increado, que es el Espíritu Santo, al cual quien lo posee posee a Dios." *Brevil.*, V, 1, 4; 165. Cfr. *ibid.*, 3 y 5, 164-165. *I Sent.*, 14, 2, 1; t. I, p. 249; *II Sent.*, 26, un., 3 y 4; t. II, pp. 637-641.) Nótese que si la *imagen* se encuentra en las facultades cognitivas, la *semejanza* reside en la parte afectiva del alma, y que por tanto la analogía divina más inmediata tiene su asiento en la voluntad. Este punto es capital para la orientación de la moral y mística bonaventurianas. Cfr. *II Sent.*, 16, 2, 3, concl., t. II, p. 405, sobre todo: "La semejanza consiste principalmente en la unión del alma a Dios que se realiza por la gracia. Y por cuanto la unión y la gracia principalmente afectan a la facultad afectiva, de ahí que en la imagen de la recreación, que es de los dones gratuitos, sean dos las virtudes que afectan a la facultad afectiva, la esperanza y la caridad... y una sola a la cognitiva, la fe.

Para lo referente a la superioridad de la similitud sobre la imagen véase igualmente: *Brevil.*, II, 12, 1; ed. min., p. 93. *I Sent.*, 48, 1, 1, concl., t. I, p. 852.

algunos se sienten hoy tentados a no ver sino un juego de inteligencia, encantamiento de la imaginación, o en el mejor de los casos, una embriaguez del alma que trata de olvidar su condición humana, pero en el que es preciso buscar ante todo el único medio de exploración e interpretación exactamente adaptado al mundo de un metafísico de esta naturaleza ([38]).

En verdad San Buenaventura no tenía ningún esfuerzo que realizar para descubrir las hipótesis directivas en que había de inspirarse su lógica de la invención. Por lo mismo que el mundo se ofrecía a sus ojos como un libro preparado para ser leído, y que en la naturaleza veía una revelación sensible análoga a la de las Escrituras, había de poder aplicar de igual manera al libro de las creaturas los métodos tradicionales de interpretación que se venían siempre aplicando a los libros santos. Y en efecto, así como en el texto sagrado encontramos un sentido inmediato y literal, pero también otro alegórico por el que descubrimos las verdades de fe que la letra significa, y otro tropológico que nos muestra las enseñanzas morales encerradas en una narración de apariencia histórica, y un tercero anagógico por el que nuestra alma se siente elevada al amor y deseo de Dios ([39]), del mismo modo es preciso no detenerse en el sentido literal e inmediato del libro de las creaturas sino buscar el sentido profundo de sus enseñanzas teológicas, morales y místicas. El paso entre ambos dominios se efectúa tanto más fácilmente cuanto que en realidad son inseparables. Si las cosas pueden ser consideradas como signos en el orden de la naturaleza, es porque juegan ya este papel en el orden de la revelación. Los términos empleados en cualquier ciencia sólo designan cosas; los que emplea la Sagrada Escritura designan cosas, y estas cosas a su vez designan verdades de orden teológico, moral o místico. Al tratar, pues, a los cuerpos y las almas como alegorías de la Trinidad creadora no hemos hecho otra cosa sino aplicar al mundo sensible los

([38]) El principio metafísico de esta lógica está expresamente formulado en el siguiente texto: "Así como para los que piadosamente miraban a Cristo, la visión de la humanidad que se hallaba patente era camino para el conocimiento de la Divinidad que estaba latente, así también el ojo de la inteligencia racional es llevado como de la mano mediante enigmáticas y místicas figuras al conocimiento de la divina sabiduría. En efecto, no puede ser conocida de nosotros la sabiduría invisible de Dios, sino conformándose, por vía de semejanza, a estas formas de las cosas visibles que conocemos, y manifestándonos mediante ellas las invisibles que no conocemos." (*De plantatione paradisi*, 1, t. V, p. 575.) De ahí el doble libro de la Escritura y de la naturaleza.

([39]) *Brevil.*, pról., IV, 1 y 5; ed. min., pp. 20-23. *Hexaem.*, II, 15-18, y XIII, 11-33; t. V, pp. 338-339; y pp. 389-392; *De red. art. ad theol.*, 5; t. V, p. 321, y ed. min., p. 372.

métodos de exégesis escrituraria ordinariamente aceptados; y sólo entonces ha encontrado el mundo su verdadero sentido: *et sic patet quod totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentatibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem* (40).

Una vez aceptados estos principios directivos de la interpretación, réstanos todavía seleccionar el instrumento que ha de permitirnos aplicarlos. Y el silogismo de Aristóteles es aquí manifiestamente impotente. Como adaptado que es a un universo compuesto de naturalezas cuyas nociones permite él analizar, nos deja sin medios para explorar los secretos de un mundo simbólico como el de la tradición agustiniana y el de San Buenaventura en particular. El único método que en tal caso puede manifestar alguna fecundidad es el razonamiento por analogía, y en especial el razonamiento de proporción. Si la ley íntima que rige las esencias de los seres materiales es la de una conformidad, y como configuración con la esencia divina, todo razonamiento que sea realmente explicativo ha de poner de manifiesto cierta correspondencia entre lo creado y lo increado. El silogismo no será de ninguna manera excluído de esta lógica, pero se hallará totalmente subordinado a ella. Es sorprendente en San Buenaventura el paralelismo existente entre su concepción de la metafísica cristiana y su concepción de la lógica cristiana. Así como para él el *verus metaphysicus* es el que coloca decididamente el ejemplarismo por encima del mundo ciego de Aristóteles, del mismo modo, y por una consecuencia por otra parte necesaria, el verdadero lógico es el que pone a Jesucristo como centro de todos los razonamientos: *haec est logica nostra, haec est ratiocinatio nostra, quae habenda est contra diabolum qui continuo contra nos disputat* (41). Ahora bien, si tomamos a Cristo y la fe que Él nos

(40) *Hexaem.*, II, 27; t. V, p. 340.

(41) *Ibíd.*, I, 30; V, 334; cfr. *ibíd.*, 10, p. 330: "Ha de comenzarse del medio que es Cristo. Pues es Él el Mediador entre Dios y los hombres, teniendo, como se manifestará, el medio en todas las cosas. Por tanto, si alguno quiere venir a la sabiduría cristiana, de él ha de empezar... También es manifiesto que se ha de comenzar de aquel de quien comenzaron los dos máximos sabios, a saber, Moisés, el iniciador de la sabiduría de Dios, y Juan el terminador. El uno dijo: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra*, esto es, en el Hijo... Y San Juan: *En el principio era el Verbo*... Si, pues, no es dado llegar al conocimiento de la creatura sino por aquello por lo que ha sido hecha, es necesario como se dice en el *Eclesiástico, que preceda todas sus obras el Verbo de la verdad.*" *(Eccl.*, 37, 20) Cfr. igualmente 11, p. 331: "En Cristo están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia, y Él es el medio de todas las ciencias." Toda la *Colación primera* es una ampliación de este tema, y en ella se encuentra incluído el texto que señala el ejemplarismo como la metafísica específicamente cristiana. Además, destaca San Buenaventura en esta misma ocasión el lazo que une la lógica cristiana a la metafísica cristiana: "... y es verdadero metafísico. Porque el Padre engendró desde la eternidad al Hijo

ha revelado como menor del silogismo, todos nuestros conocimientos darán muy pronto nacimiento a otras tantas proporciones analógicas correspondientes. El razonamiento por analogía de proporción será por tanto la verdadera lógica del cristiano. Y de esto se convencerá mejor quien considere algunos ejemplos de parecidas transposiciones tomadas de San Buenaventura.

He aquí en primer lugar el *mathematicus*, es decir, el a la vez matemático y astrónomo. El objeto de su estudio es la cantidad abstracta, o la materia sensible considerada precisamente en su razón de cantidad. Entre las figuras geométricas de que se ocupa está el círculo, y puede estudiar su centro, bien en sí mismo, bien a propósito de la medida de la tierra, o bien con ocasión de los movimientos de los cuerpos celestes. Ahora bien, el centro del universo es la Tierra; central y pequeña, está colocada en el punto más bajo de la creación; y por lo mismo que es pequeña y está muy baja, recibe todas las influencias de los cuerpos celestes, a los cuales debe su prodigiosa fecundidad. Como el Hijo de Dios, pobre, miserable descendido del cielo a este bajo lugar, revestido de nuestro barro, hecho de nuestra tierra, no solamente ha venido a la superficie de la tierra, sino que ha querido bajar hasta las profundidades de su centro. Por su Crucifixión, Jesucristo ha llegado a ser el centro del centro mismo del mundo: *operatus est salutem in medio terrae*, porque después de su crucifixión su alma descendió a los profundos infiernos para librar allí a los justos que lo esperaban. De esta forma Cristo es para el reino celestial lo que la Tierra es para la máquina del mundo: proporción alegórica, a la cual se agrega otra proporción tropológica, esto es, moral, porque este centro del mundo es también el centro de la humildad, del cual nadie puede apartarse sin resultar condenado: *in hoc medio operatus est salutem, scilicet in humilitate crucis* (42).

Consideremos ahora el orden de las formas tal como la filosofía las encara. Las formas intelectuales y abstractas son como intermedias entre las razones seminales y las formas ideales. Desde que las razones seminales se introducen en una materia, engendran allí otras formas;

semejante a sí, y se dijo a sí mismo y dijo su similitud semejante a sí, y con ello todo su poder; dijo las cosas que podría hacer, y máxime las que quiso hacer, y las expresó todas en él, esto es, en el Hijo o en este medio, como en su arte. Por lo cual aquel medio es la verdad; y consta, según San Agustín y otros santos, que Cristo, teniendo cátedra en el cielo, enseña interiormente, ni puede saberse de ninguna manera verdad alguna sino por aquella verdad. *Pues es el mismo el principio del ser y del conocer.* Porque si lo cognoscible, en cuanto cognoscible, es eterno según el Filósofo, es necesario que nada se sepa sino por la verdad inmutable, inconcusa e ilimitada." (*Ibid.*, I, 13, p. 331.)

(42) *Hexaem.*, I, 21-24; t. V, p. 332.

lo mismo ocurre en lo concerniente a las formas intelectuales que engendran el Verbo o palabra interior en el pensamiento en que aparecen; asimismo, pues, las formas ideales no pueden subsistir en Dios sin que el Verbo sea engendrado por el Padre; sólo así quedan satisfechas las exigencias del razonamiento, pues semejante fecundidad es ya una dignidad, y si a la creatura sí, con más derecho se le ha de atribuir al Creador.

Otro razonamiento del mismo género: no se podría alcanzar el grado más elevado de perfección realizable en el mundo mientras el apetito de la forma que agita a la materia no alcance a la unión del alma racional con un cuerpo material; solamente entonces se sentirá satisfecho el deseo de la materia. Del mismo modo podríamos por tanto decir que el mundo carecería del más alto grado de perfección si la naturaleza que contiene las razones seminales, y la que encierra las razones intelectuales y la de las razones ideales, no concluyesen por convenir en la unidad de una sola persona, lo que sólo ocurrió en la Encarnación del Hijo de Dios: *praedicat igitur tota naturalis philosophia per habitudinem proportionis Dei Verbum natum et incarnatum* ([43]).

Podríamos, sin ningún provecho, multiplicar ejemplos de este género, pues San Buenaventura no tiene igual en inventar proporciones y analogías. Cuanto más avanzado está en su carrera doctrinal, más se complace en multiplicarlas, hasta poder decirse que constituyen la materia íntegra de sus últimos tratados. Indudablemente la intrepidez con que en este punto procede justifica hasta cierto punto la ilusión de los historiadores que en todo esto sólo ven un juego. Así como el cuerpo, dice, no puede unirse al alma sino por medio del humor, del espíritu y del calor que lo disponen para recibirla, así también Dios se une al alma sólo cuando la encuentra humedecida por las lágrimas de la compunción, espiritualizada por el desprecio del mundo y ardiendo en el deseo de la patria celestial. Virtuosidad es ésta en que se complace San Buenaventura, pero cuyas conclusiones le parecen metafísicamente evidentes: *ecce qualiter in philosophia naturali latet sapientia Dei* ([44]). Y es preciso que lo sean a sus ojos, pues la supe-

([43]) *De red. art.*, 20-21; ed. min., p. 380. *Hexaem.*, I, 25-26, p. 333.

([44]) *De red. art.* 22; ed. min., p. 382. He aquí también una notable proporción: "Diremos que el tiempo de la encarnación se llama el tiempo de la plenitud, y esto por muchas causas... La quinta razón, por la plenitud de generación; la primera fué ni de varón ni de mujer, sino de la tierra; la segunda la de la mujer, de sólo el varón; la tercera, la de la prole, de varón y mujer; y la cuarta la del varón, de sola la mujer, y esta cuarta se consumó en la encarnación de Cristo." *(III Sent.*, I, dub. 1; t. III, p. 33. Cfr. *Brevil.*, IV. 3 y 4; ed. min., pp. 133-140.)

Podríase también extraer de San Buenaventura una medicina espiritual.

rioridad indiscutible de la filosofía cristiana sobre la pagana consiste en que sola ella posee el secreto de esta lógica mística y de las perspectivas profundas que sobre el orden de las cosas nos abre. Existen tres cielos incorruptibles y cuatro elementos movibles, por eso Dios ha creado los siete orbes planetarios: *ut fiat debita connexio, concordia et correspondentia*. El total de diez esferas y de cuatro elementos hace en realidad al mundo tan hermoso, perfecto y ordenado que a su manera viene por ello a ser representativo de su principio ([45]); de ahí aquellas largas y minuciosas consideraciones sobre las propiedades de los números senarios y septenarios, sobre la correspondencia entre estos números y el de las edades de la vida, entre éste de las edades de la vida y el de las edades de la humanidad, y entre éste y el de las etapas de la creación ([46]), y entre éste de las etapas de la creación y el de las iluminaciones interiores ([47]), y entre éste y el de las alas del Serafín que se apareció a San Francisco ([48]), y entre éste de las alas del Serafín y el de las gradas del trono de Salomón, entre este número de las gradas y el de los seis días, después de los cuales Dios llamó a Moisés desde el seno de la nube, los seis días después de los cuales Jesucristo condujo a sus discípulos sobre la montaña para transfigurarse ante ellos, los seis grados de la ascensión del alma hacia Dios, las seis facultades del alma y sus seis propiedades ([49]). Y podríamos seguir en esa forma casi hasta el infinito.

La expresión no tiene nada de exagerado; es del mismo San Buenaventura, y el razonamiento por el que la justifica permite observar

calcada minuciosamente sobre la medicina corporal. Véase, por ejemplo, las cuatro lepras espirituales, la hidropesía espiritual, la parálisis espiritual: *Domin. XIII post Pent.*, Serm. III, t. IX, p. 406. *Domin. XVI post Pent.*, Serm. I, 416. *Domin. XVIII*, Serm. I, 423. Y hasta una agronomía espiritual: *Domin. XXIV*, Serm. VI, pp. 458-461.

(45) *Brevil.*, II, 3, 5; ed. min., p. 67.

(46) *Ibíd.*, prol., II, 1-4; pp. 14-18. Hallaránse en nota las citas de los textos de San Agustín, en que se inspira aquí San Buenaventura.

(47) *De red art.*, 7, ed. min., p. 373.

(48) Sobre la perfección del número seis véase *II Sent.*, 13, 1, 2, ad 4; t. II, p. 316. Y también: "Porque por las seis alas bien pueden entenderse seis iluminaciones suspensivas, las cuales, a modo de ciertos grados o jornadas disponen el alma para pasar a la paz, por los extáticos excesos de la sabiduría cristiana." (*Itiner.*, pról., 3, ed. min., p. 291. *Hexaem.*, XXI, 3; t. V, p. 432 Cfr. una prueba por el número 10. *II Sent.*, 9, un., 7, concl., t. II, p. 254.)

(49) "Estos grados en nosotros los tenemos plantados por la naturaleza deformados por la culpa, reformados por la gracia; y debemos purificarlos por la justicia, ejercitarlos por la ciencia y perfeccionarlos por la sabiduría." (*Itiner.*, I, 4-6; ed. min., pp. 296-297.) Y todo esto: "Porque el número senario es el primer número perfecto." (*Brevil.*, VI, 12, 4; ed. min., p. 244.)

Sobre la perfección del número quince: *In Ascens. Dni.* Serm. VII, 2; t. IX, pp. 322-323.

que sus más sutiles variaciones sobre las propiedades de los números corresponden en él a un método definido. La interpretación del mundo presente o futuro le parece perfectamente contenida en un número finito de hechos o de nociones que vienen a ser como los gérmenes de donde esta interpretación debe brotar. Para sacarla es preciso apelar a lo que él llama las teorías, es decir las explicaciones deducidas de estos gérmenes por el pensamiento discursivo; ahora bien, del mismo modo que un rayo de luz reflejado por un espejo puede engendrar un número indefinido de imágenes, del mismo modo que se puede intercalar un número indefinido de ángulos intermedios entre un ángulo recto y un obtuso, o de un obtuso y un agudo, del mismo modo también que los granos pueden multiplicarse hasta el infinito, así también, de las semillas de la Escritura, pueden engendrarse una infinidad de teorías ([50]). De esta guisa, sin obstáculo alguno va el espíritu deslizándose de correspondencia en correspondencia; un pasaje de la Escritura, declara el Doctor Seráfico, llama a muchos otros; no tiene, pues, obstáculos que temer en esto la imaginación. Tampoco en este otro libro, el de la naturaleza, los ha de encontrar mayores. Como estrechamente modelada sobre la estructura de las cosas, sola la lógica de las cosas nos permite progresar y elevarnos en la amplia vía iluminativa, descubriendo la presencia de Dios en el interior de cada uno de los seres que encontramos a lo largo del camino ([51]).

También en esto la proximidad doctrinal entre San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino es tan engañosa como inevitable. No habrá gran dificultad en cotejar cierto número de textos correspondientes, en comprobar que ambos usan de la analogía, razonan por vía de proporciones, y sorprenden en el seno de las cosas el vestigio o la imagen de la Trinidad creadora. La concordancia de ambas doctrinas en los

([50]) "Pues las principales inteligencias y las figuras existen en un determinado número, pero las teorías son casi infinitas... Pues así como las semillas se multiplican indefinidamente, así se multiplican las teorías." (*Hexaem.*, XV, 10; t. V, p. 400.) De ahí la posibilidad de un remozamiento continuo de la ciencia: "Porque de distinta forma mira éste o aquél en el espejo." (*Ibíd.*) Para lo siguiente, véase: "Toda la Escritura es como una cítara, y la cuerda inferior no hace armonía por sí sola, sino con las demás; de igual manera, un lugar de la Escritura depende de otro; más aún, a un lugar se refieren otros mil." (*Hexaem.*, XIX, 7, p. 421.) Cfr. "¿Quién puede saber la infinidad de semillas, no obstante haber en una muchísimas selvas y luego infinitas semillas? Así de las Escrituras se pueden sacar infinitas teorías, las cuales nadie sino sólo Dios puede abarcar..." (*Hexaem.*, XII, 2, p. 388.) La expresión de *silva silvarum* (traducida "muchísimas selvas") que dará su título a una de las obras de F. Bacon, y quizás en el mismo sentido, aparece aquí tomada de San Agustín, *De vera Religione*, cap. 42, n. 79; *P. L.*, t. 34, col. 158. Cfr. igualmente San Buenaventura, *II Sent.*, 30, 3, 1, concl., t. II, p. 729.

([51]) *De red. art. ad theol.*, 26; ed. min., pp. 384-385.

principios metafísicos de la analogía y el parentesco de las fórmulas que las expresan, son igualmente incontestables; y sin embargo el espíritu que las anima es profundamente distinto. La noción de analogía no tiene el mismo sentido para San Buenaventura que para Santo Tomás de Aquino, y en las fórmulas, muchas veces idénticas de que usan, casi nunca tiene el mismo valor el término principal.

En la doctrina de Santo Tomás de Aquino la analogía encierra en sí y jerarquiza una significación platónica y una significación aristotélica. Para satisfacer a las exigencias del ejemplarismo señala la dependencia y parentesco que une a las cosas particulares con sus modelos eternos; pero para no apartarse de la lógica aristotélica separa lo análogo de lo unívoco por una línea de demarcación infranqueable. De esta manera cuando se da a los términos de que usa Santo Tomás el valor que él mismo les otorga, cuando afirmamos que un ser es análogo a otro, designa tanto una relación de desemejanza como de semejanza. Sin embargo es preciso ir más lejos. Preocupado preferentemente de cerrar cuantos caminos llevan al panteísmo, y de excluir toda comunicación substancial de ser entre Dios y la creatura, insiste Santo Tomás con mucho mayor complacencia sobre la significación de separación que sobre la unión de la analogía. Esta tendencia fundamental de su mente se hace ostensible ya desde las primeras obras y se afirma de una manera palpable en su *Comentario sobre las Sentencias;* a la analogía agustiniana que une, ata, y trata siempre de buscar comunidad de origen para señalar semejanzas de parentesco, opone Santo Tomás la analogía aristotélica, que separa, distingue, da a los seres creados una substancialidad y suficiencia relativas, al mismo tiempo que las excluye definitivamente del ser divino ([52]).

([52]) Véase por ejemplo la respuesta de Santo Tomás al problema agustiniano: "Si acaso son verdad todas las cosas con verdad increada." La analogía que a San Anselmo lleva a resolverse por la afirmativa, lleva a Santo Tomás a reservar una verdad propia para los seres creados: "Y asimismo digo que la verdad y la bondad y demás, dícense analógicamente de Dios y de las creaturas. O sea que en sí han de estar estas cosas en Dios, y en las creaturas en razón de mayor o menor perfección; de donde se sigue, que no pudiendo estar en ambos seres según su ser han de ser distintas las verdades." *(In I Sent.*, XIX, 5, 2, ad 1.) No es la participación menos separadora que en lo referente a las inteligibilidades creadas, en lo que se refiere a las facultades de conocer: "La razón de la verdad consiste en dos cosas: en el ser propio de la cosa, y en la aprehensión de la virtud cognoscitiva proporcionadamente al ser propio de la cosa. Empero, por más que, como ya se ha dicho, ambos a dos estos elementos de la verdad se reduzcan a Dios como a causa eficiente y ejemplar, sin embargo cada cosa participa de su ser creado, por el cual es formalmente, y cada entendimiento participa de la luz por la cual juzga rectamente de las cosas, y esta luz está ciertamente hecha según el ejemplar de la luz increada." *(Ibíd., ad Respons.)*

La tendencia fundamental de San Buenaventura es exactamente inversa a la de Santo Tomás. Los filósofos que citara constantemente no son los que exaltan la creatura, confundiéndola con el ser divino, sino los que perjudican a la inmensidad de Dios, atribuyendo una independencia y suficiencia excesivas a la creatura. Allí, pues, donde Santo Tomás se muestra sobre todo preocupado de colocar a la creatura en su propio ser para eximirla de pretender el ser divino, muéstrase sobre todo preocupado San Buenaventura en esclarecer los lazos de parentesco y dependencia que unen la creatura con su creador, para impedir a la naturaleza atribuirse una completa suficiencia y constituirse como un fin en sí. No es, pues, un análisis del contenido de su noción de analogía lo que nos hará comprender la mente de estos dos filósofos, porque para ambos lo análogo es a la vez lo semejante y lo distinto; pero sí se la podrá conocer, y de la más exacta manera, observando el movimiento por el que su mente recorre el campo de esta noción común, y sobre todo el sentido de este movimiento. *Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur*, escribe Santo Tomás (53); San Buenaventura sigue a su vez a San Agustín y nos conduce ante este universo de símbolos transparentes cuya exuberante floración nunca había sido alcanzada ni lo será después sobrepasada. *Thomas autem Aristotelem secutus quantum fides catholica patiebatur*, podríamos también nosotros repetir con él; y por eso la analogía tomista nos lleva a ese mundo de formas y substancias en que cada ser participa sólidamente de su ser, y lo es esencialmente antes de representar a otro ser distinto de él. Diferencia filosófica profunda, de la que sólo es signo exterior pero verídico la diferencia de aspecto que presentan las dos doctrinas: la analogía tomista ordena la arquitectura sobria y despojada de las esencias distintas que jerarquiza la *Summa contra Gentiles;* la analogía bonaventuriana proyecta, a través de la aparente heterogeneidad de los seres, el lazo tenue, pero indefinidamente ramificado, de sus proporciones conceptuales o numéricas, y da lugar a ese pulular de símbolos que se llama *Itinerarium mentis in Deum, Itinerario del alma hacia Dios.*

(53) SANTO TOMÁS, *Quaest. disp. de spiritualibus creat.*, X, ad 8.

Después de haber determinado las condiciones de la acción creadora, tenemos que examinar sucesivamente sus diferentes efectos. Harémoslo partiendo de las creaturas más perfectas a las menos perfectas, y subiendo en seguida de estas últimas a la creatura humana que constituye su verdadero fin (1).

Las creaturas más perfectas son los ángeles, y es necesario que existan tales creaturas para que el universo esté ordenado según las exigencias de un plan regular. El principio directivo de este plan se ve por lo demás inmediatamente a poco que se reflexione sobre la naturaleza del acto creador. Consiste éste, según hemos ya dicho, en producir las cosas de la nada; a nadie por tanto va a extrañar que Dios haya conferido un ser deficiente y pobre a cierto orden de creaturas, sacadas apenas de la nada por la acción creadora, y que parecen, a causa de su continua mutabilidad, estar siempre a punto de volver a ella. Pero señalado este término de la acción divina, hay otro que es preciso señalar también. De la nada es de donde Dios ha creado las cosas, pero es Dios quien las ha creado; conveníale, pues, desde luego conferir el ser a substancias que fuesen tan aproximadas a Él cuanto los cuerpos lo estaban de la nada. Y estos seres son precisamente los ángeles. Vamos, pues, a deducir sus principales propiedades de su proximidad a la esencia divina (2).

La primera y más característica es su espiritualidad pura. Una substancia próxima a Dios, y que le es tan semejante cuanto puede serlo una substancia creada, debe ser necesariamente una substancia incorpórea, y por lo mismo totalmente espiritual. Dios es, en efecto, un ser totalmente exento de cuerpo, en el sentido de que no solamente es inteligencia e inteligible, sino también de que en Él el espíritu no está en modo alguno ligado a ninguna especie de cuerpo. Debe, pues, ocurrir lo mismo en el más noble y semejante a Él de todos los seres creados, aquel sin el cual, en frase de Ricardo de San Víctor, nuestro

(1) Hallaránse cierto número de datos de orden teológico sobre los puntos que nosotros pasaremos por alto en el capítulo dedicado a los ángeles y a los demonios por G. Palhoriès, *Saint Bonaventure*, cap. IX, pp. 272-293.

(2) *Brevil.*, II, 6; ed. min., p. 75. Se refiere a San Agustín, *Confess.*, XII, 7, 7.

universo sería acéfalo: *quod est inconveniens* (3). Dedúcese de esta conclusión que, a pesar de las vacilaciones de muchos Doctores, y aun de algunos Padres de la Iglesia, los ángeles no están naturalmente unidos a cuerpos. Parece que San Agustín y San Bernardo dudan sobre este particular; pero es casi cierto que no les están naturalmente unidos y aun es bastante probable que ni siquiera puedan estar unidos inseparablemente (4). Cuando por un tiempo, y para llenar una misión especial, han de revestir la apariencia sensible de un cuerpo, estos espíritus puros no constituyen el alma ni por consiguiente las formas de este cuerpo; no ejercen ninguna función vegetativa o sensitiva, solamente los dirigen y ordenan sin mezclarse con ellos (5).

Este punto reviste extrema importancia filosófica, aunque las particularidades de la angelología bonaventuriana interesen más especialmente a la teología. Aquí es efectivamente donde se sientan los primeros fundamentos del orden universal; si el ángel no es un espíritu puro no puede menos de ser una forma; y si es forma, entra en la misma especie del alma humana, y siéndolo, desaparece un grado necesario del orden creado, por confusión con otro grado. Por esto los argumentos de San Buenaventura contra los teólogos todavía vacilantes sobre la independencia de los ángeles en relación con todo cuerpo, son casi todos ellos sacados de las exigencias del orden jerárquico universal; trátase de resolver si los ángeles son ángeles o simplemente son almas, es decir si queda lugar para un grado de seres entre Dios y el hombre.

No es tan fácil de resolver como a primera vista parece este problema, pues si bien apenas cabe duda de que el ángel sea de una naturaleza superior en dignidad a la del alma, cabe legítimamente sin embargo vacilación cuando se trata de especificar en qué consiste esta superioridad. Ciertamente es considerable la distancia actual entre el ángel y el hombre; pero no era tan grande como algunos lo suponen la distancia que primitiva y esencialmente los separaba. Por lo que se refiere a los fines, por ejemplo, se hallan colocadas exactamente en el mismo rango estas dos substancias espirituales; son literalmente igua-

(3) *II Sent.*, 8, 1, 1, 1, 3, fund., t. II, p. 210. En R. DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, IV, 25.

(4) *II Sent.*, concl., p. 211; SAN BERNARDO, *In Cant. Cant.*, V, 2 s. Las citas de San Agustín hallaránse en P. LOMBARDO, *Lib. IV. Sent.*, t. I, pp. 340-341 (ed. Quaracchi, 1916).

(5) *II Sent.*, 8, 1, 2, 1, concl., t. II, p. 214. Resulta de ahí que estos cuerpos no están propiamente hablando, organizados, sino: *imperfectamente entremezclados de naturaleza elemental.* Hallaráse la teoría esta en: *II Sent.*, 8, 1, 2, 2, concl., p. 217; y resumida en G. PALHORIÈS, *op. cit.*, pp. 274-275. Cfr. II, 8, 1, 3, 1, concl., t. II, p. 219.

les, pues el hombre está ordenado, del mismo modo que el ángel, a la beatitud eterna consistente en el goce de Dios. Y no solamente tienen ambos por fin la misma beatitud, sino que es para ambos el fin inmediato; es decir, que el ángel no ha sido creado con miras a otra creatura cuyo fin fuera Dios, ni el alma creada con miras al ángel que tiene a Dios por fin; el hombre, lo msimo que el ángel, han sido creados sólo para Dios: *nec homo propter angelum, nec angelus propter hominem* (6). Ninguna consecuencia mayor en lo referente al problema del conocimiento humano y a las relaciones inmediatas que la misma supone entre Dios y el hombre; la doctrina agustiniana según la cual Dios preside al alma humana: *nulla interposita natura,* no será verdadera en el orden del conocimiento sino por haberlo sido antes en el orden de los fines.

¿Buscaremos la superioridad de los ángeles en la naturaleza de su entendimiento? Algunos, recordando la expresión de Dionisio (7) que atribuye a los ángeles un entendimiento *deiforme,* por cuanto es capaz de conocer por especies innatas, y una intuición directa, los oponen a los hombres que sólo adquieren su saber por los caminos indirectos y compuestos de la razón raciocinante. Empero no advierten que esto es comparar al hombre, en su estado actual de caída transitoria, con el ángel considerado en su estado de perfección definitiva. Y es indudable que el modo de conocimiento actual del alma humana es puramente accidental en ella. Antes de la caída, Adán conocía por especies innatas como los ángeles conocen. Más aún, el alma separada del cuerpo por la muerte continúa capaz de conocer, y lo que en ese estado conozca lo hará por la intuición intelectual de sus especies innatas. Añadamos que lo que la gracia concede, perfecciona, sin destruir jamás la naturaleza; ahora bien, el entendimiento humano será hecho deiforme en el estado de gloria beatífica; hallaráse, pues, colocado en el rango mismo de los ángeles, y por lo mismo la diferencia que actualmente distingue a estas dos substancias espirituales es puramente acci-

(6) *II Sent.* 1, 2, 2, 2, concl., t. II, p. 46. Esta curiosa conclusión de San Buenaventura, que no parece haber sido muy seguida *(Scholion,* ad loc.), hace a ángeles y hombres conciudadanos de una misma ciudad y colaboradores en una misma obra divina: "Pues el hombre tiene habilidad para caer con frecuencia, pero para levantarse también; en cambio el ángel que se mantiene en su estado, tiene la perpetuidad en ese estado, pero si cae, tiene imposibilidad para levantarse. Por eso el ángel que se mantiene en pie sostiene al hombre, o la debilidad humana, y el hombre, al levantarse, restaura la ruina de los ángeles; por eso el ángel, en cierto modo es para el hombre, y en cierto modo también el hombre para el ángel; y en este orden son iguales." Para lo siguiente, la aproximación está hecha por San Buenaventura, ad 1, p. 46; Cfr. p. 45, nota 5.

(7) *De div. nom.,* VII, 2.

dental, no esencial (8). Esta resistencia de San Buenaventura es instructiva. Santo Tomás, lógico y consecuente consigo mismo, enseñará que el alma humana es la más baja de las formas inteligibles, correspondiente en el orden de lo inteligible a lo que la materia prima es en lo corporal, vacía de toda especie inteligible; y reprochará siempre a cuantos le atribuyen conocimientos innatos el que la colocan en el mismo plano que al ángel. San Buenaventura, no menos lógico y consecuente consigo mismo, considera al alma capaz de la intuición intelectual ya en esta misma vida, rica en ideas inteligibles de sí misma y de Dios, y por ende esencialmente análoga a las substancias separadas. Quédanos, es verdad, la unión del alma con el cuerpo, y aquí estará precisamente la diferencia específica entre el alma y el ángel, pero hay que tener sumo cuidado de entenderlo bien.

Entraríase por un camino sin salida quien quisiera jerarquizar a estas dos substancias desde este nuevo punto de vista. Nótese en efecto que atribuir al ángel una tal superioridad y perfección sobre el alma que de ella resulte un cambio de especie es olvidar que en el pasado ha habido un alma, que, sin dejar de ser alma humana, ha podido ser el alma de Jesucristo. Si la más excelente de las formas espirituales, la del Hombre Dios, ha podido hallar lugar adecuado dentro de los límites de la especie de las almas humanas, ¿no resultaría muy osado afirmar que el ángel la supere hasta el punto de pertenecer a especie superior? Indudablemente esta alma posee una aptitud natural para unirse al cuerpo humano; San Buenaventura lo reconoce, y aun afirma que esta aptitud no es, a su juicio, algo accidental sino esencial; niégase con Santo Tomás a creer que la unión del cuerpo con el alma sea un castigo del alma (9), y que el cuerpo sea para ella una prisión. Empero ante todo y principalmente el alma bonaventuriana es, como más adelante lo hemos de ver, una substancia completa, dotada de su materia y de su forma, comparable por lo mismo a una substancia angélica. En segundo lugar, y por una consecuencia perfectamente natural, el lazo que une el alma al cuerpo no es idéntico en los dos filósofos; el anhelo del cuerpo que el alma tomista experimenta es el de una substancia incompleta que padece alguna carencia, y el de una forma inteligible sin contenido que reclama los órganos sensibles para conseguir sus conceptos en la exploración del mundo de las cosas; en cambio la inclinación del cuerpo que el alma bonaventuriana

(8) *II Sent.*, 1, 2, 3, 2, concl., t. II, pp. 49-50.

(9) Véase E. Gilson, *Le Thomisme* (Études de philosophie médiévale, I), cap. IX, p. 262. París, J. Vrin, 1942. La verdadera diferencia está en que San Buenaventura puede comparar el *alma* al ángel como una substancia a otra, en tanto que Santo Tomás no puede comparar al ángel sino el *Hombre*.

experimenta es la de conferir una gracia a este cuerpo, hacerle un bien a él y no a sí misma, satisfacer la falta de forma en que sin ella se encuentra el cuerpo, y no la carencia de contenido que sin ella padecería, pues que sin él posee ya ella lo esencial de este contenido: las dos ideas fundamentales del alma y de Dios. El alma tomista ha menester del cuerpo para constituir su ciencia de las cosas y probar la existencia de Dios; en cambio el alma bonaventuriana unida al cuerpo iluminará el campo de las cosas sensibles con la luz de una idea de Dios que ya anteriormente posee. Por lo mismo la veremos informar al cuerpo por un deseo natural que le es esencial, pero que es un acto de amor, de generosidad y de liberalidad, y no la manifestación de una carencia o de una necesidad. En este caso se comprende por qué San Buenaventura insiste tanto en recordar que es una perfección del alma el poder y deber informar al cuerpo ([10]); es en cierta forma para el cuerpo lo que Dios para el alma; y si es verdad que el hombre, compuesto de parte inteligible y materia corporal, es inferior al ángel ([11]), no lo es ciertamente por su alma, sino que lo es por lo mismo que es hombre. Y si no lo es más, débese al alma. Las palabras del Salmo (8, 6): *Minuisti eum paulo minus ab angelis*, explicarían bastante bien la tendencia de San Buenaventura en esta materia.

Los ángeles fueron creados en el primer día de la creación. No que fueran ellas las primeras creaturas que existieron, pero sí que estuvieron entre las primeras. En efecto fueron cuatro las clases de creaturas que Dios produjo en el primer día: el cielo empíreo, los ángeles, la materia y el tiempo. Una razón explicativa de esta cuádruple creación es que convenía que ya desde el principio del mundo estuviesen representados todos los géneros de creaturas: cuerpos pasivos, cuerpos activos, espíritus y la medida de unos y otros, esto es, el tiempo. Y como la primera de las creaturas espirituales es el ángel, por ser un espíritu puro, estaba por tanto marcado su sitio desde el

([10]) "Esto, pues, de que el alma humana se una al cuerpo humano y lo vivifique no significa acto alguno innoble... pues en razón de este acto resulta el alma la más noble de todas las formas, y en el alma reside el apetito de toda la naturaleza. Pues el cuerpo humano está organizado y formado con la complexión y organización más noble que en la naturaleza existe; por eso ni se completa ni nació para ser completado sino por sola la forma o naturaleza más noble. El ser, pues, unible al cuerpo es algo esencial al alma, que se refiere a lo más noble de la misma; y así, en esto está precisamente la diferencia específica por la que difiere el alma de la naturaleza angélica." (*II Sent.*, 1, 2, 3, 2, concl., t. II, p. 50.) Y esto no impide, como más tarde se verá, que, una vez presente: "El alma por sí misma perfecciona al cuerpo, lo mismo que la forma por sí misma se une a la materia." (*Ibíd.*, ad 2-3, p. 51.)

([11]) *II Sent.*, 1, 2, 2, 2, fund. 1 y 2, p. 45. Puede verse un texto característico para lo que a continuación se dice, en *II Sent.*, 9, un., 6, ad 4, p. 251.

principio de la creación. Junto con él aparecía la primera de las substancias corporales activas, que es el empíreo, y la primera de las substancias corporales pasivas, que es la materia de los elementos, y la primera de las medidas, que es el tiempo. Vemos aquí por qué podemos y debemos decir que el mundo ha sido creado en el tiempo, porque el tiempo no es solamente la medida de lo ya existente, de lo que tiene duración, sino también la medida que acoge en su seno a las cosas en su paso mismo de la nada al ser: *non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam egressionis* (12); cada cosa nace contemporánea a la duración que la envuelve y que en adelante la medirá.

Existe otra razón de esta cuádruple creación simultánea, y es que la naturaleza angélica, como cabeza de la naturaleza entera, e independiente de las demás substancias debía ser creada desde el primer momento. Ahora bien, el mundo angélico, como lo veremos más ampliamente, supone orden y distinción, y su existencia no podía insertarse en la naturaleza, según las exigencias del orden, a no ser que las substancias angélicas se vieran puestas en un lugar; y este lugar fué precisamente el empíreo, cuerpo celestial el más alto de todos, y que encierra por lo mismo a todos los demás. Sabemos por lo demás que el vacío es imposible; no podía por tanto el empíreo, sede de los ángeles permanecer sin contenido, y a eso se debe la creación de la materia corporal de los cuatro elementos. Finalmente nada de cuanto existe puede existir sin una duración que lo mida, por lo tanto estos tres órdenes de creaturas suponían necesariamente el tiempo (13). De esta suerte tenían los ángeles derecho a aparecer los primeros por su propia perfección, y por lógica consecuencia de una necesidad concomitante, debían simultáneamente aparecer y ser creados su lugar, el contenido de éste y la duración de todo.

Examinemos ante todo cuál es la esencia de la naturaleza angélica y cuáles las operaciones que de ella proceden; después determinaremos, fundados en estos datos fundamentales, sus relaciones con el espacio y el tiempo. El primer problema que se nos presenta es saber qué se entiende cuando decimos que la esencia de los ángeles es una esencia simple (14). Y ante todo ¿este término debe tomarse en sentido absoluto de tal suerte que signifique exención de toda composición? Planteado de esta suerte el problema no debe aislársele del resto de la filosofía primera, y hasta podemos afirmar que el problema está de

(12) *II Sent.*, 2, 1, 2, 3, concl., p. 68.

(13) *Ibíd*, razón 2.

(14) Es lo que afirma Pedro Lombardo, cuyo texto comenta San Buenaventura; cfr. *Lib. IV Sent.*, ed. Quaracchi, t. I, p. 317. Nótese que "esencia simple" en este texto significa "indivisible e inmaterial."

antemano resuelto por lo que de la naturaleza de Dios sabemos ya. Si Dios es simple con simplicidad absoluta, evidentemente ha de serlo sólo Él, y por lo mismo ninguna creatura en el sentido en que lo es Él. Efectivamente podemos demostrar que toda creatura encierra en sí múltiples composiciones.

La primera es la composición de substancia y accidente; es decir que en ninguna creatura se confunden las propiedades o facultades de la substancia con la substancia misma. Dios es su ser; y por serlo, obra para su ser, y lo que nosotros llamamos sus facultades o potencias se confunden necesariamente con lo que Él es. Por el contrario, toda creatura es una substancia participada, que no es su mismo ser, y que por lo mismo se desarrolla en facultades, las que a su vez realizan las operaciones. Y estas facultades y operaciones se agregan a la esencia de la creatura como los accidentes a la substancia, y como los ángeles son creaturas, no están exentos de este primer modo de composición.

La creatura no solamente obra por medio de sus facultades de las que se distingue, sino que entra dentro de un género. El individuo no realiza completamente su género, ni siquiera su especie. Por lo que se refiere a esto último, es claro que el ser del individuo es un ser limitado, semejante en ciertos aspectos a cualquier otro individuo de su misma especie, pero distinto de él en otros. Expresaríamos metafísicamente esto diciendo que la esencia, común a todos los individuos de la especie, se multiplica con los sujetos particulares. Dedúcese inmediatamente de esto que la esencia del individuo no es idéntica al sujeto en que ella se realiza; el ser creado, sin exceptuar al ángel, resulta pues de su composición.

Empero, estas dos composiciones reclaman a su vez una tercera de donde ellas proceden. Si las creaturas no son nunca ni su esencia, ni sus facultades, ni las operaciones que con ellas realizan, es precisamente porque, siendo creaturas, no pueden ser su propio ser. Gozan de una existencia que no les pertenece por derecho propio, sino que la han recibido; y que por lo tanto se distingue de ellas como algo que pudiera no habérseles dado y cuya razón suficiente no se encuentra en la consideración de lo que ellas son. Es lo que San Buenaventura llama la distinción de lo que es y de su ser: *differentia entis et esse*. Y los ángeles no están exentos de esta composición como tampoco de las anteriores; son creaturas, y por lo mismo no pueden aspirar a la simplicidad absoluta del Creador ([15]).

Quédanos por tratar una última cuestión, la más espinosa: ¿Están los ángeles compuestos de materia y forma? Con pequeñas diferencias

([15]) *I Sent.*, 8, 2, un., 2, concl., t. I, p. 168. Y *II Sent.*, 3, 1, 1; 1; concl.; 1; t. II, pp. 90-91.

en el modo de expresión, todos los teólogos están de acuerdo en los tres géneros de composición precedentes; pero no ocurre lo mismo en lo que se refiere a este último; de Santo Tomás, por ejemplo, sabemos que no estaba en esto conforme con los representantes de la tradición franciscana. San Buenaventura, por el contrario, cree por su parte que es más justo admitir que rechazar la composición hilemórfica en los ángeles, y si juzga de difícil defensa la posición contraria es porque se funda en este principio metafísico absolutamente general: en toda substancia compuesta uno de los elementos componentes juega necesariamente el papel de agente y el otro el de paciente. Si negamos la verdad de este principio, nos resultará ininteligible la composición misma del compuesto en que se la niega; pues si ambos componentes están en potencia, permanecerán inertes y yuxtapuestos sin jamás unirse, y si ambos están en acto, cada cual se bastará a sí mismo sin que pueda nunca surgir causa alguna que motive su composición. Por lo tanto al afirmar que los ángeles son substancias compuestas, afirmamos por lo mismo que existe en ellos lo actual y lo posible; y como el acto es siempre la forma y lo posible siempre la materia, los ángeles están necesariamente compuestos de materia y de forma ([16]).

Aparecerá esto todavía más claro recordando a propósito de los ángeles los argumentos generales arriba indicados para afirmar el hilemorfismo de toda naturaleza creada. Los ángeles están sujetos a mutación, no tienen la inmutabilidad de la esencia divina; y como todo cuanto cambia, necesariamente no es simple, luego el ángel es compuesto. Y si cambia, necesariamente ha de tener materia, porque el principio de la mutación es la materia. Ha de tener, pues, el ángel una esencia, la cual, en cierto sentido, no debe ser ni del ser, en el sentido absolutamente positivo de esta palabra, ni del no ser, en el sentido absolutamente privativo de la expresión; entra pues en su composición una parte de este principio que no es ni enteramente algo ni enteramente nada, pero que parece fluctuar entre el ser y la nada, y que San Agustín llama materia; existe por tanto en el ángel una materia

([16]) *II Sent.*, *ibid.*, concl., 3: "Existiendo en el ángel razón de mutabilidad, no sólo para el no ser, sino con respecto a todas sus distintas propiedades, y razón de pasibilidad, y de individuación y de limitación, y finalmente de esencial composición según su propia naturaleza, no encuentro causa ni razón para defender que la substancia del ángel no esté compuesta de diversas naturalezas, y de la esencia de toda creatura del ser que es por sí (esto es, de toda substancia creada); y si está compuesta de varias naturalezas, esas dos naturalezas se han a modo de actual y posible, o sea de materia y forma. Por eso juzgamos más sostenible y verdadera esa teoría que admite en el ángel la composición de materia y forma."

de sus mutaciones. Además toda mutación o todo movimiento supone dos términos, uno que lo provoca y otro que lo recibe; el cambio es por tanto inseparable de la acción y de la pasión. Y como el principio de la acción es la forma y el de la pasión la materia, si, por ejemplo, los ángeles pueden recibir conocimientos o transmitirlos, quiere decirse que pueden obrar por la forma que tienen, y recibir por la materia. Y concluímos exactamente lo mismo que antes hemos concluído.

Esa misma conclusión volveremos a hallarla también por la consideración del principio de individuación de las substancias angélicas. Algunos, entre los que se encuentra Santo Tomás, evitan la dificultad sosteniendo que cada ángel constituye una sola especie por sí solo, y que por ende, en ellos no existe el problema de la individualidad. Empero para sostener una tesis tan extraña sin incurrir en presunción, sería cuando menos preciso que el texto de la Escritura lo exigiese, y que se llegase a esa determinación acorralado por razones necesarias; pero ninguno de estos dos órdenes de pruebas existe. Recuérdese ante todo que entre las propiedades que Pedro Lombardo atribuye a los ángeles se encuentra la *discretio personalis;* y como la palabra *personalis* difícilmente puede significar otra cosa que a las personas, y por tanto a los individuos, dificilísimamente se la podrá extender a significar las especies. Observemos también que la Escritura, y creo que ha de tener esto bastante importancia, nos presenta frecuentemente a varios ángeles ejerciendo las mismas funciones, o por lo menos funciones muy análogas; y como la analogía de funciones induce a la analogía de seres, nos vemos por lo mismo inducidos a ver en esto con preferencia una demostración de que se trata de diversos individuos de la misma especie antes que a ver en ellos especies formalmente distintas ([17]). Mas sobre todo ha de observarse que en todos los grados de la jerarquía de los seres racionales se encuentran la distinción personal y la individualidad. Dios mismo, que es forma pura, tiene tres personas distintas; los hombres mismos, por alejados que se hallen de la perfección divina, se distinguen sin embargo entre sí como individuos numéricamente distintos; ¿por qué, pues, en los ángeles, más perfectos que los hombres, y más cercanos a la perfección divina, no ha de ocu-

([17]) "En el capítulo VII, de Daniel: «miles de millares le servían»; y es evidente que no tenían tantos ministerios específicamente distintos como enumera Daniel; luego, tampoco los ministros diferenciábanse específicamente; luego algunos si no todos, sólo diferían numéricamente. Y si dices que tantos como ministerios, objétase de la segunda parte del texto. Y diez veces cien mil le asistían. Es evidente que tanta diversidad no podía existir sino numéricamente, pues sólo tenían un estado, esto es, asistir." *II Sent.*, 3, 1, 2, 1, fund., 3; concl., t. II, p. 102.)

rrir lo mismo? ([18]). Existen, pues, sólidas razones para considerar como *sobria et catholica* la doctrina de la distinción individual de los ángeles; indaguemos ahora qué razón filosófica podría apoyarse en la naturaleza angélica para negarle una materia que la individualice.

A priori, no encontramos por qué el ángel habría de ser la única excepción a la ley de individuación por la materia. Toda distinción numérica se fundamenta en un principio intrínseco y substancial, pues si tomamos al azar dos individuos cualesquiera, aun hecha abstracción de todos los accidentes que los distinguen, quedan todavía dos distintos. Y como no hay más que dos principios substanciales, la materia y la forma, y la forma es principio de la especie, luego no es ella quien marca la individuación de los seres como tal; por lo tanto ha de ser necesariamente la materia. Se nos objetará quizás que la individuación del ángel se realiza por su "sujeto" mismo; dígasenos empero, si este sujeto añade algo o no a la forma. Si nada agrega, no vemos cómo pueda reducir esta forma universal a la existencia particular de un individuo dado; entonces este sujeto individual sin materia será un universal en estado puro, su existencia no será determinada ni a tal tiempo ni a tal lugar particular, habrá pues de existir siempre y en todo lugar, es decir que será una persona divina, será el mismo Dios. Pero como el ángel no es sino una creatura, un ser finito y sometido a las condiciones del espacio lo mismo que a las del tiempo, luego su substancia requiere un principio de determinación y de limitación que no puede ser sino la materia. Es decir que nos encontramos de nuevo con la misma conclusión que nos proponíamos demostrar ([19]).

Quédanos por determinar de qué materia se trata cuando la atribuímos a los ángeles. En la doctrina de Santo Tomás, la respuesta no implica dificultad ninguna. Quien dice materia dice cuerpo, por eso con toda lógica niega simultáneamente a los ángeles toda materialidad y toda corporeidad. San Buenaventura en cambio usa la palabra materia con un sentido más amplio y la entiende como una potencia-

([18]) *II Sent., ibíd.*, p. 103. Agrega San Buenaventura que la vida afectiva del ángel sería mutilada si no le fuera dado gozar de la sociedad de sus semejantes; pero esta satisfacción presupone pluralidad de individuos de la misma especie. *(Ibíd.*, fund., 4.) Esta razón no es ni superficial ni de circunstancias, sino que se apoya en aquello de que: "El amor de caridad alégrase en la multitud de la buena compañía"; de ahí la multiplicación de los ángeles y de los hombres. *(Ibíd.*, ad. 1, p. 104.) Sobre el carácter substancial y no accidental de esta distinción numérica, véase *II Sent.*, 3, 1, 2, 2; t. II, p. 105.

([19]) *II Sent.*, 3, 1, 1, 1, fund., 4; t. II, p. 90. Cfr. el texto citado supra, nota 15. Para comparar esta doctrina con la de Santo Tomás, véase el *Scholion*, t. II, pp. 92-94.

lidad absolutamente indeterminada. Principio potencial, no es rigurosamente hablando ni esto, ni estotro, ni lo de más allá; ni es corpórea ni espiritual, pero llegará a ser indiferentemente cuerpo si recibe forma de cuerpo, o espíritu si de espíritu es la forma que recibe: *materia in se considerata nec est spiritualis nec corporalis, et ideo capacitas consequens essentiam materiae indifferenter se habet ad formam sive spiritualem sive corporalem* (20). Según esto podemos sin dificultad resolver este problema en apariencia tan intrincado, y en el cual se han dividido grandes e ilustres sabios, lo mismo filósofos que teólogos. Razonando como físicos, solamente se ha de considerar a la materia informada ya por una forma sensible, y cuantas veces se hable de la materia, el físico comprenderá que se trata de la materia de los cuerpos, que constituyen el objeto ordinario de sus estudios. Ni que decir, pues, que para él toda materia ha de ser corporal, y por lo mismo no consentirá nunca en reconocer que los ángeles tengan materia alguna, para no verse obligado a atribuirles la única que él conoce, la del cuerpo en general. Pero el metafísico no se limita al ser concreto que la experiencia nos muestra, sino que levanta su consideración hasta la esencia misma de las cosas y a su substancia como tal. La substancia supone una existencia determinada que confiere la forma, y una permanencia en la existencia que la materia confiere a esta forma. Empero la materia que el metafísico estudia es la materia de toda substancia, sea cual fuere, independientemente del modo de ser definido que le da tal o cual forma, y en ese caso es pura indeterminación. Si pues preguntamos al metafísico, nos dirá, en contra de lo que el físico afirma, que la materia de los ángeles es la misma que la de los cuerpos.

Toca, pues, ahora al teólogo elegir. ¿Responderá a la cuestión como físico o bien como metafísico? Es libre su elección; va a efectuarla desde el superior punto de vista de la Sabiduría cristiana a la que todas las demás ciencias viven sometidas desde el momento en que ella utiliza sus conclusiones según sus necesidades. ¿Por qué ha de vacilar entre dos juicios uno de los cuales procede de una ciencia superior y el otro de una ciencia inferior en dignidad? El metafísico juzga las cosas desde un punto de vista más elevado que el físico; sábelo el teólogo, por lo tanto no ha de haber duda, debe optar por el metafísico; los que admiten una sola materia para los cuerpos y para los ángeles son los que toman la cuestión desde más alto, y la resuelven según verdad. Todos están acordes en negar que la materia

(20) *II Sent.*, *ibid.*, p. 98. El *Scholion*, p. 92, remite a Aristóteles, *Metaph.*, VI, 3, 1029, 20.

de los ángeles sea corpórea, pero los metafísicos están en lo cierto cuando consideran como homogénea y numéricamente idéntica, en los espíritus y en los cuerpos creados, la materia indeterminada que en seguida vendrá a determinar las formas angélicas y las corpóreas ([21]).

Preséntansenos, pues, los ángeles como substancias espirituales, totalmente independientes de los cuerpos, compuestas de materia y forma y numéricamente distintas entre sí; pero quédanos aún un último problema relativo a su esencia en espera de solución: en estas substancias compuestas en que la materia permite la individuación de la forma, ¿cuál es el principio de individuación? Problema gravísimo y cuya solución será fecunda en consecuencias metafísicas. Porque puede parecer perfectamente claro que una forma universal se halle multiplicada por sucesivas contracciones que la materia le impone; pero si esto nos explica que surjan cierto número de individuos, en cambio no llegamos a saber si el principio de su individuación ha de ser atribuído a la materia sola, y menos aún si la materia es suficiente para explicar esta otra perfección superior a la individualidad, la personalidad.

Algunos filósofos, apoyándose en la autoridad de Aristóteles, han enseñado que el principio de individuación es la materia, porque el individuo, fuera de la materia misma, nada más tiene que la especie: se pasaría, de esta forma, del dominio de lo universal, que lo es también de las formas, al de lo particular y de los individuos, en el momento preciso en que la materia aparece, y ella sería por lo tanto el principio propio de la individuación. Hay sin embargo muchas dificultades que hacen inaceptable esta solución para San Buenaventura; puede ella gozar de la autoridad de Aristóteles, pero siempre tendrá contra sí el subordinar la individuación a un elemento de pura indeterminación y de casi no ser. San Buenaventura ha insistido machaconamente sobre la anterioridad metafísica de la substancialidad con respecto a la distinción individual y al número, que de ahí proceden. Como Aristóteles admite y enseña que la materia es el número, pero

([21]) *II Sent.*, *ibíd.*, concl., pp. 96-97. San Buenaventura va hasta la identidad numérica de esta materia, como aquí lo indicamos, pero no la identidad actual de un sujeto determinado, como la de un individuo considerado en dos lugares distintos, sino una unidad de indeterminación y como de homogeneidad (en el sentido de indiferenciación): "Aquélla es unidad más de posibilidad, y hasta puede llamarse homogeneidad, la cual es tan amplia que admite la recepción de mayor multitud de diversidad de formas sobreañadidas que la unidad de cualquier forma universal, aun del más amplio de los géneros; y esto por la suma posibilidad. Por eso se la dice numéricamente una, porque es una sin número, lo mismo que la única oveja que carece de marca, con respecto a todas las demás que están marcadas, se dice señalada: de este modo puédese entender la materia numéricamente una." (*Ibíd.*, p. 100.)

en el sentido de que sin materia no habría número. La materia hace posible la multiplicidad, aunque no es suficiente para constituirla; incluso mientras no da a los individuos más que la multiplicidad numérica, sólo puede ser un elemento subordinado de la individuación. En efecto, la aparición de una multiplicidad de seres individualmente distintos supone ante todo la constitución de una substancia por los principios esenciales que la definen; una vez constituída la substancia esta, encuéntrase ella distinta de las demás, y de esta distinción surge el número, como una propiedad accidental originada de esta substancia: *individuatio autem est ex principiorum indivisione et appropriatione; ipsa enim rei principia, dum conjunguntur, invicem se appropriant et faciunt individuum. Sed ad hoc consequitur esse discretum sive esse distinctum ab alio, et surgit ex hoc numerus, et ita accidentalis proprietas consequens ad substantiam* ([22]). Para una filosofía pues, que concede tan alto valor a la individualidad, el considerar la materia y el número como principio de la individuación, es como tomar la consecuencia por el principio. Podrá ser si se quiere una condición *sine qua non*, pero no la causa total, ni propiamente hablando causa siquiera; hay que buscarla en dirección bien distinta.

Frente a estos filósofos encontramos a otros que se colocan inmediatamente en la opuesta extremidad, y quieren encontrar en la sola forma la razón última que justifique la distinción de los individuos. Después de la forma de la especie más especial, que parece lo último que nos es dado distinguir antes de llegar al individuo mismo, estos filósofos introducen una forma suplementaria, que vendría a ser la forma del individuo. Conciben pues el orden de generación de las formas en la naturaleza como algo rigurosamente paralelo al cuadro de géneros y de especies; consecuentemente, se representan a la naturaleza como una potencia absolutamente pura, a la cual llega primero la forma del género más universal, posteriormente una forma menos universal, y así sucesivamente van descendiendo hasta llegar a la forma específica, la menos universal de todas; empero esta última forma no es totalmente actual; fáltale todavía la determinación de la individualidad; por eso añaden a las formas anteriores la del individuo

([22]) *Ibíd.*, 3, 1, 2, 2, concl., p. 106. Cfr.: "Ni puede ser verdad que la distinción individual sea por los accidentes, ya que los individuos difieren según la substancia, no según el accidente; y dígase lo mismo de la distinción personal." *(Ibíd.)* "Y a la objeción de que la individuación proviene de la materia, diremos que, según las dichas autoridades, no ha de entenderse que la materia sea principio de individuación sino como *causa sine qua non*, pero no como causa total. Y sin embargo no puede atribuirse a la materia la distinción personal, como la individuación, pues la personalidad implica dignidad, la cual preferentemente es de la forma." *(Ibíd.,* 107.)

que está toda ella en acto, del mismo modo que la materia estaba enteramente en potencia. Y solamente en este momento podemos decir que el individuo queda constituído ([23]). Empero esta solución, aunque tiene el mérito de no explicar lo superior por lo inferior haciendo salir la individualidad de la materia, tiene el defecto de ignorar el papel necesario de la materia como fundamento del número y de la multiplicidad. Podrá la materia no ser su razón única ni quizás su causa más profunda, pero no encuentro cómo podrá entrar la multiplicidad en la forma. Hay más todavía; estamos viendo continuamente a la forma de una misma especie multiplicarse ante nosotros mismos sin que venga a agregársele ninguna nueva forma adicional; un fuego no difiere de otro fuego por forma individual ninguna; cuando cortamos un fragmento de materia continua, engendramos partes distintas entre sí por vía de división simple, y sin introducir ninguna nueva forma en esta materia. Añádase finalmente que si el individuo estuviese constituído como tal por una forma, sería definible; y todos sabemos que lo particular es indefinible ([24]). Se impone pues que busquemos la solución por un tercer camino.

Y ya casi no nos queda opción a elegir dado el punto a que la discusión nos ha traído; si la individuación no resulta ni de la materia sola ni de sola la forma, es claro que sólo puede proceder de la conjunción de forma y materia. Ocurre con esta unión, en la que cada principio se apodera del otro y se lo apropia, lo que con el sello y la cera sobre que se imprime. Esta impresión hace aparecer sobre una cera que primitivamente era una sola, una multitud de sellos, y ni el sello hubiérase podido multiplicar sin la cera, ni las partes de la cera llegar a ser numéricamente distintas sin las múltiples impresiones del sello que han venido a diferenciarlas. Y si quisiéramos llevar más lejos todavía la precisión y determinar cuál sea la causa principal de la individuación, la forma que especifica o la materia que recibe el número, tendríamos que responder que el individuo es *hoc aliquid;* es *hoc*, es decir, un ser particular al que se ha señalado una posición determinada tanto en el tiempo como en el espacio, lo cual lo debe a la materia; pero también es *aliquid*, es decir, una esencia definible y perceptible para el entendimiento como específicamente distinta de las demás, y esto se debe a su forma. Debe la forma el existir a la materia, por lo mismo que aparte no puede subsistir; en cambio la materia debe a la forma el acto mismo que define su indeterminación y la actualiza; por lo tanto, de la unión de estos principios es de donde

([23]) *Ibíd.*, 109. Los editores, en la nota 8, remiten en esto a AVERROES, *In Metaph.*, I, 17.
([24]) *Ibíd.*, *ad opos.*, p. 109.

surge el individuo creado ([25]). Conclusión lógica, y que hacía inevitable la preocupación, que San Buenaventura no olvida nunca, de conceder al individuo como tal el máximum de distinción y de estabilidad. Confundiendo la individualidad con la substancia misma, San Buenaventura le subordina los accidentes de tiempo y lugar de los que se pretendía hacerla proceder. Las almas cristianas, lo mismo que las naturalezas angélicas, no se acomodan a la individualidad accidental que el aristotelismo riguroso les ofrece; Jesucristo no ha muerto para salvar a la especie, y el Cristo de San Buenaventura, lo mismo que el de Pascal, podría decir a cada una de las almas: "Yo pensaba en ti durante mi agonía, y he derramado por ti estas gotas de mi sangre ([26])".

Y esto aparece todavía mejor cuando con San Buenaventura nos elevamos del problema de la individualidad al de la personalidad. La persona añade realmente algo al individuo, la personalidad misma. Todos los seres reales son individuos, pero sólo los seres dotados de razón son personas. Por este título tienen ante todo la dignidad de ocupar el primer puesto entre las naturalezas creadas, y de no estar ordenadas inmediatamente sino sólo a Dios como a su fin. Cualidad si se quiere, pero cualidad que no se puede considerar como un simple accidente de la substancia; es una propiedad esencial de la naturaleza racional e inscrita en su ser mismo el no suponer ningún fin intermedio entre ella y Dios; por lo mismo sabemos ya desde este momento que ha de ser vano todo empeño en fundamentar la personalidad en ningún accidente. Además la persona añade a la simple individuación lo que se podría llamar la eminencia actual, en el sentido de que reside siempre en la forma más alta del sujeto que la posee. La personalidad no se explicaría, pues, suficientemente por la unión de una forma cualquiera con una materia, sin que esta forma estuviera dotada de eminente dignidad. Entonces es claro que la dignidad y eminencia de la forma constituyen el principio de la personalidad como tal; la materia sería más insuficiente para constituir la personalidad que lo fuera para la individualidad ([27]).

([25]) *Ibíd.*, 109-110. Cfr. *II Sent.*, 18, 1, 3, concl., ad rat. 1; p. 441.

([26]) Por eso el mismo Santo Tomás, a pesar del deseo de mantener intacto el principio aristotélico de la individuación por la materia, enseña correlativamente que la materia individuante no está allí sino con miras a la forma individuada. (Cfr. *Le Thomisme*, 272, n. 1.)

([27]) "La distinción personal significa singularidad (como la individualidad) y dignidad (que es lo que añade a la individualidad). En cuanto a la singularidad, dícela por la misma conjunción de los principios de que resulta lo que es. Pero la dignidad dícela principalmente en razón de la forma, y de ahí puede averiguarse de dónde se origina la distinción personal al hablar de las creaturas, sean éstas ángeles u hombres." *(II Sent., ibíd.*, p. 110.)

De esta forma encontramos en cada una de las conclusiones de San Buenaventura el respeto a la eminente dignidad de la persona humana: *nec ita potest attribui materiae personalis discretio, sicut individuatio, propter hoc quod dicit dignitatem.* Y si inquirimos dónde reside esta dignidad como en su sujeto, la encontraremos siempre inscrita en la substancia. La persona es a sus ojos algo separado e incomunicable, pero esta "privación de comunicación" que le da su existencia distinta no es algo puramente negativo; a menos que hagamos brotar una dignidad de la nada, la distinción de las substancias no puede ser sino el reverso y como la consecuencia de alguna perfección positiva: *privatio illa in persona magis est positio quam privatio* (28). Si queremos pues dar una definición de la persona, sea angélica o humana, hemos de incluir necesariamente en ella, y aun darle la primacía, a la forma substancial que le da actualidad y dignidad. La persona es la dignidad que otorga a la substancia la forma que reside incomunicablemente y de una manera diferente en cada sujeto; *proprietas dignitatis incommunicabiliter existens in hypostasi; aliter tamen reperitur hic, aliter ibi* (29).

Por ser persona, es el ángel un ser dotado de inteligencia, y por consiguiente si ignoramos el modo de su conocimiento, ignoramos su naturaleza propia y no tenemos ningún dato experimental para resolver este problema del conocimiento de los ángeles, por cuanto la esencia de la naturaleza angélica continúa siéndonos inaccesible; aunque por eso no debemos desesperar de resolverlo; a falta de hechos directamente observables poseemos principios metafísicos por los cuales se define la jerarquía de los seres, y la más justa de las soluciones del problema del conocimiento angélico será la que más completamente satisfaga a sus exigencias.

(28) *I Sent.*, 25, 2, 1, concl., t. I, p. 443.

(29) *II Sent.*, *loc. cit.*, p. 110. Hallaráse la misma definición interpretada con miras al principio de analogía para aplicarla a las personas divinas, en el texto a que remite la nota precedente; especialmente: "La persona, además, por tener la incomunicabilidad en razón de estar sometida a la propiedad diferenciadora, relaciónase con la propiedad, como por nombre de hipóstasis." Es el único texto en que la persona se nos define como una relación o como un respecto, y, si no temiéramos forzar el pensamiento de San Buenaventura, diríamos que quizás fuera ésta la expresión más cómoda para designar su posición filosófica en punto tan importante; empero, evidentemente habría que entenderla como una relación substancial: la substancia considerada en la relación que la constituye. En efecto, esta sumisión del sujeto a la forma es lo que constituye la persona y le confiere la incomunicabilidad: "Además, de todo esto se concluye que la persona pone, con relación al supósito de quien se dice, la intención de sumisión, y de no predicarse de muchos." *(I Sent., ibíd.)*

El principio a que primero hemos de referirnos es el de que los ángeles, por eminente que su dignidad sea, no pasan de simples creaturas. Para conocer las cosas es preciso, pues, que su entendimiento esté en acto con respecto a las cosas; pero ese entendimiento no puede ser un acto puro, ya que atribuirle la actualidad pura sería hacer del ángel un Dios; ni siquiera pueden los ángeles estar en acto por sí mismos y sin deberlo a alguna acción transcendente, pues equivaldría a decir que Dios podría crear seres en acto sin haberles concedido la actualidad que poseen. El conocimiento angélico, pues, definámoslo como lo definamos, supondrá una recepción, una pasividad primitiva que una gracia de Dios habrá venido a actualizar.

Hay un segundo principio, no menos necesario que el primero, que también quiere hacer valer sus derechos. El ángel es un puro espíritu; al no tener cuerpo, no puede ser arrastrado de la potencia al acto por los mismos cuerpos sensibles. Más aún; es muy poco probable que un entendimiento tan perfecto como el del ángel esté sometido de cualquiera manera que sea a la influencia de estos cuerpos ni que tenga precisión de adquirir nada para asegurar su conocimiento de ellos. Para satisfacer a estos dos principios que acabamos de citar, es preciso que el conocimiento de las cosas por los ángeles sea conocimiento recibido, pero que al mismo tiempo sea independiente de toda acción de los cuerpos conocidos sobre el entendimiento angélico; no puede por tanto ser sino un conocimiento innato.

Para comprender en qué consiste exactamente este modo de conocer, distingamos antes entre el conocimiento de lo universal y el de lo particular. Dios ha creado a los ángeles dotados de especies universales, no sólo de cuanto Él creaba a la par de ellos, sino también de cuanto en el porvenir había de crear. Este conocimiento es por tanto recibido, y por lo mismo el entendimiento angélico no posee por sí mismo su actualidad; si conoce cuanto es posible conocer y cuanto en el mundo se produce de nuevo sin sufrir su acción, es que las especies inteligibles de todo ello le han sido otorgadas por Dios en el momento mismo de su creación; el ángel obedece también a la ley que Dios impuso a todo ser creado.

Y pasamos al conocimiento de las cosas particulares, problema algo más complicado que el anterior, pero que también hallará solución en el mismo principio. Conferir a los ángeles las ideas innatas de todos los seres particulares y de todas sus combinaciones posibles hubiese sido conferirles una infinidad de especies particulares, porque lo particular es multiplicable hasta el infinito, se pierde en lo ininteligible por falta de número y de ley. Además el conocimiento angélico, llegado ya desde su principio al estado de perfección, hubiese sido un

conocimiento completamente estático, incapaz de acrecentarse y enriquecerse por la actividad propia de un sujeto cognoscente. Toda solución intermedia era imposible. Si lo particular se pierde en lo infinito, se puede reducir la infinidad de casos particulares a la combinación de un número finito de universales; y, a la inversa, siempre será posible combinar en una infinidad de modos distintos un número finito de universales dados. Pongamos un ejemplo concreto. Yo no poseo la imagen de un individuo determinado, y menos todavía la de todos los individuos posibles; pero si yo soy capaz de concebir una figura en general, un hombre en general, el color en general y el tiempo en general, podré siempre, al componerme esas figuras, representarme un individuo cualquiera sin que ningún conocimiento nuevo haya venido a sumarse a los conocimientos generales que ya poseía. Para que esta combinación sea posible no es necesaria ninguna otra condición; para que sea verdadera, es preciso que ella corresponda a un ser real e independiente del pensamiento; es preciso por tanto que el ángel se dirija a lo particular cognoscible, lo considere, y que, sin sufrir acción alguna del objeto ni recibir ninguna especie nueva, recomponga en sí, merced a una combinación apropiada de sus especies universales, la representación del objeto particular tal como existe en sí mismo y en la realidad. De esta forma el conocimiento angélico abraza la multiplicidad de un sensible cualquiera a cuya influencia sin embargo escapa totalmente; compone activamente sus conocimientos, los compara, los enriquece y se encuentra convertido en un inmenso foco de actividad intelectual sin percibir del exterior nada que pueda llamarse nuevo para él (30).

Hemos ya visto cómo conoce el ángel las cosas, veamos cómo conoce a Dios. El entendimiento angélico es una criatura, y por lo tanto no puede naturalmente ser capaz de contemplar a Dios en su esencia misma y en su claridad. Entre la creatura más perfecta y el Creador existe una desproporción infinita, y una esencia que es infinitamente inferior a otra es evidentemente incapaz de comprenderla en sí misma y aprehenderla. Para que una creatura cualquiera llegue a ser capaz de conocer a Dios, será pues preciso que Dios la capacite y le dé, como una gracia libre y don gratuito, este conocimiento de que naturalmente es incapaz. Es necesario, en una palabra, que Dios condescienda en hacerse conocer. Empero esta condescendencia no puede consistir en una disminución y un a modo de encogimiento de la esencia divina que se adaptara a la estrechez del entendimiento creado,

(30) *II Sent.*, 3, 2, 2, 1, concl., después de *Et ideo*, y ad 1, 2, 3; t. II p. 120. Sobre la interpretación de este conocimiento como *vespertino* (expresión agustiniana), cfr. *II Sent.*, 4, 3, 2; t. II, p. 141.

sólo puede consistir en la infusión gratuita de un destello iluminador, infusión tan abundosa que produce en el entendimiento angélico el mismo conocimiento claro de la substancia divina que el alma beatífica poseerá en la Gloria. Esta solución es de una importancia extrema cuando se la coloca en el punto que le corresponde en el conjunto de la doctrina bonaventuriana. Nos lleva ante todo al hecho de que la visión de Dios no será nunca un conocimiento adquirido ni natural: aun después de infundido en el alma continúa siendo una gracia divina y una pura liberalidad, porque Dios puede si quiere franquear la distancia que de la creatura lo separa, pero no así la creatura, por perfecta que sea. Ocurre en esto al entendimiento de los ángeles lo que al ojo humano ante la luz del sol; pueden iluminar a ese ojo cuantas luces artificiales se quiera; pero nunca llegará a conocer la luz del sol mientras el sol mismo no lo ilumine con sus rayos. En segundo lugar, esta solución nos lleva, desde el primer caso de iluminación divina que nos sea dado encontrar, a comprender cómo procede esta iluminación; no es una introducción del entendimiento en la substancia divina, sino una mezcla de la luz divina con el entendimiento, de tal suerte que es la luz divina lo que ven los ángeles, y la ven en sí misma, .pero porque ella misma se les asimila por medio de la luminosidad de que previamente los ha inundado ([31]).

Ya que está dotado el ángel de una esencia y de un modo de conocer que le son propios, debe igualmente tener una duración propia. Las medidas de la duración se diversifican necesariamente como las maneras de durar que las cosas tienen y estas maneras de durar dependen a su vez de sus maneras de ser. Dios es forma pura y perfección totalmente realizada; su esencia, su existencia y su operación se confunden; no hay en Él nada de anterior ni de posterior, ninguna mutabilidad, sino, según la célebre fórmula de Boecio, una vida sin fin poseída toda a la vez con posesión perfecta; es precisamente lo que se llama la eternidad. El ángel en cambio es una substancia creada, cuyas múltiples composiciones hemos ya descubierto. Pero difiere de Dios sobre todo en la duración, por cuanto ha tenido principio y no posee por esencia el privilegio de no tener fin. Efectivamente el ángel forma parte de nuestro universo; ha recibido el ser al mismo tiempo que aparecía la materia, y si su historia se ha desarrollado con una prodigiosa rapidez para estabilizarse definitivamente en la gloria o en la caída, no por eso deja de jugar su papel en el inmenso drama de

([31]) *Ibíd.*, 3, 2, 2, 2, fund. 6 y concl., t. II, p. 123. Sobre este conocimiento como *matutino*, *ibíd.*, concl. 139. Resúlta de este conocimiento de Dios que el ángel ha sido creado naturalmente capaz de amarlo por sí mismo y más que todas las cosas. (*Ibíd.* 125.)

que los hombres son también actores. Además el ángel, creado al comenzar los tiempos, es una substancia incorruptible, pero esta incorruptibilidad no la tiene por naturaleza más que los demás seres, sino por gracia; es lo mismo que nuestra inmortalidad, un don de Dios. Finalmente, los ángeles son sujetos de afecciones mudables; no poseen a la vez toda su ciencia, y los hemos visto volverse al mundo sensible para recomponer, por medio de especies innatas, las ideas de los seres particulares; adquieren pues conocimientos ([32]) y se hallan por tanto bien alejados de la simultaneidad total y perfecta que supone la eternidad.

Pero observamos al mismo tiempo que la naturaleza angélica no puede situarse en la misma duración que la naturaleza humana, ni por consiguiente medirse con la misma medida. Si las afecciones de los ángeles pueden sucederse de una manera análoga a la sucesión de las afecciones humanas, su substancia es bien diferente de las de los seres humanos. Sabemos en efecto que ellos han sido creados provistos ya de todas las especies inteligibles necesarias a la formación de sus conocimientos; empero esta perfección no es sino el signo de otra perfección mucho más profunda. Estos puros espíritus no reciben ya nada del exterior porque su materia es puesta por su forma en su completa actualidad, de una vez para siempre; de ahí un modo de ser estable, pasible, y que se podría calificar de perpetuo reposo. Para designar la duración particular de estas creaturas espirituales cuyo ser inmutable no tiene historia, se emplea la palabra *aevum*. Esta medida, completamente especial, es la que conviene a una eternidad creada. Esta duración es análoga a la simultaneidad total de la substancia divina, y puede ser considerada como una especie de eternidad, por lo mismo que mide una actualidad estable. Y pues la actualidad que ella mide es una actualidad conferida por Dios a la creatura, es preciso que la duración que la mide lo sea también. Como la eternidad, el *aevum* es, pues, una

([32]) Un intérprete de San Buenaventura declara sobre su doctrina de los ángeles: "Se ve por esto que, propiamente hablando, no existe en ellos conocimiento adquirido." Esta expresión falsea el pensamiento de San Buenaventura, para quien los ángeles pueden adquirir nuevos conocimientos, aunque no recibir nuevas especies: "Esta teoría admite rectamente que los ángeles aprenden muchas cosas, pero no que por eso reciban nuevas especies. Ni son ambas cosas incompaginables. Yo tengo, por ejemplo, la especie de hombre y de animal cuando sé una conclusión sobre ellos; pero por múltiple conversión y colación se podrá, con respecto a esas mismas cosas, y con las mismas especies, producir un nuevo conocimiento según distintas operaciones y relaciones, y de esta forma aprenderé algo de nuevo, sin recibir especie nueva alguna. Así también, pues, los ángeles aprendieron muchas cosas, unas por propia industria, otras por revelación y otras por experiencias." (*II Sent.*, 3, 2, 2, 1, ad 1; p. 125.)

actualidad perpetua e inmutable ([33]), pero es una perpetuidad que ha comenzado y que no se basta a sí misma, actualidad creada, eternidad creada, el modo de duración sigue exactamente al modo del ser.

En esto, asegura San Buenaventura que acomoda su respuesta a la de los santos y filósofos. Empero es verdad que acepta la noción fundamental del *αἰών* aristotélico, pero al momento lo vemos corregir lo que ella tiene de demasiado "filosófico" en Aristóteles, y lo que según él conserva de tal en Santo Tomás de Aquino ([34]). San Buenaventura les concede, sí, que el *aevum* carece de toda sucesión temporal, pero cree ser incompatible con el estado de creatura la ausencia de toda sucesión. Estos teólogos y filósofos sostienen que el ser de las substancias eviternales es dado todo entero a la vez, como la duración que lo mide; en cambio San Buenaventura teme evidentemente que esta simultaneidad total de la creatura incorruptible sea confundida con la única verdadera presencia eterna, la de Dios. Sea de ello lo que fuere, la juzga ciertamente contradictoria en sí, porque un *aevum* totalmente simple y carente de sucesión sería una duración creada actualmente infinita, indestructible por el mismo Dios, necesaria, y por consiguiente, una creatura que poseería los atributos del Creador. San Buenaventura considera, pues, la expresión *eternidad creada* como una contradicción *in terminis* si se la quiere tomar en todo rigor, y por eso, para darle una significación aceptable, no se contenta con afirmar con Santo Tomás la creación del *aevum*, sino que contra el mismo Santo Tomás introduce una verdadera sucesión.

Existe en efecto en el *aevum* lo anterior y lo posterior, hay por tanto sucesión, pero una sucesión distinta de la del tiempo. En el tiempo toda sucesión consiste en la de variación, y del mismo modo que el *antes* designa relación de antigüedad, el *después* representa siempre en el tiempo algo nuevo. Pero el *aevum* excluye manifiestamente el *antes* y *después* que tienen las substancias que poseen historia, por-

([33]) *II Sent.*, 2, 1, 1, 1, fund. 4-6, y concl.; pp. 55-57. Sobre todo: "Y esto es suficiente en la presente cuestión en que nos preguntamos si las cosas espirituales tienen distinta medida que las corporales. Y decimos que sí. Y si me preguntas cuál sea esta medida, te diré con los Santos y Filósofos que se llama eternidad creada o *aevum;* pero como la eternidad generalmente se aplica a lo increado, y *aevum* se llama muy frecuentemente al tiempo, esa medida puede llamarse con nombre propio *eviternidad.* Así responderemos cuando se nos pregunte sobre la medida del mismo ser de la creatura espiritual, diciendo que es inmutable y perpetua."

([34]) Santo Tomás a su vez refiérese a San Buenaventura en *Summ. Theol.*, I, 10, 5, ad *Resp.* "*Alii vero assignant*..." Obsérvese que los argumentos 3 y 4 fundaméntanse en la doctrina aristotélica de los incorruptibles: "En los seres perpetuos no difieren el ser y el poder." De ahí parte Santo Tomás para negar toda sucesión en la duración del *aevum*. Cfr. *II Sent.*, 2, 1, 1, 3; t. II, p. 61.

que la naturaleza angélica no conoce ni innovaciones ni envejecimiento; pero no excluye necesariamente cierta extensión en la duración que la distingue de la simultaneidad total de la eternidad. Se nos preguntará quizás cómo es concebible la duración allí donde se carece de toda mutación. Pongamos un ejemplo. El arroyuelo no brota de su fuente como el rayo sale del sol. El arroyo que sale de una fuente es agua siempre nueva que se va; el rayo de sol no es algo siempre nuevo que es lanzado por el sol, sino la misma emisión que continúa, de tal forma, si nos es lícito hablar así, que la influencia del sol se reduce a la continuación del mismo don. Lo mismo ocurre entre el tiempo y el *aevum.* El tiempo acompaña al cambio; mide el ser de las cosas que por su movimiento pierden una propiedad que poseían o adquieren alguna de que carecían. Por el contrario, el ser que la substancia eviternal ha recibido de Dios desde la creación le es continuado por la influencia permanente del mismo Dios y no sufre cambio alguno. Empero ninguna creatura, ni la angélica siquiera, ni facultad alguna de creatura puede estar completamente en acto, pues necesita constantemente del poder divino para subsistir. Por más, pues, que en cierto sentido haya tenido en sí a la vez todo su ser, sin embargo no tiene a la vez toda la continuación de su ser, lo que equivale a decir que existe allí una sucesión sin innovación, la continuación de una existencia con respecto a la cual el ángel está en cierta forma en potencia, y hay por lo tanto una verdadera sucesión ([35]). Por ahí llega San Buenaventura al objeto que se había señalado; somete la creatura al Creador por una relación de dependencia metafísica, que, inscrita en su substancia, se traduce en su misma duración: *Solus igitur Deus, qui est actus purus, est actu infinitus, et totum esse et possessionem sui esse simul habet.*

Si hay sucesión metafísica en la inmutabilidad del ser angélico, con más razón hemos de encontrar sucesión en las afecciones mudables del ángel. Y aquí no se trata simplemente del *aevum*, sino del verdadero tiempo. Los ángeles, aunque por la perpetuidad y estabilidad de su substancia están situados en el *aevum*, están sin embargo en el tiempo por la mutabilidad de sus afecciones. Es ésta sin duda una conclusión que Aristóteles no preveía cuando elaboraba su teoría sobre las substancias incorruptibles, ni soñaba tampoco en determinar en qué género de cantidad puede colocarse su duración, tan diferente de todas las demás. Indudablemente Aristóteles no se propuso clasificar otras medidas que las de las naturalezas inferiores, por eso sus olvidos no son censurables; pero es que aun cuando estos olvidos fueran volun-

([35]) *Ibíd.*, p. 62.

tarios, y por lo tanto fuera él responsable de ellos, no sería esto razón suficiente para desviarnos del recto camino de la Verdad ([36]).

Los ángeles, además de estar situados en el *aevum* por su ser y en el tiempo por sus afecciones, lo están también en un lugar. ¿Cuál es éste? San Buenaventura reconoce que los Padres de la Iglesia apenas han hablado de esto, y menos todavía los filósofos, porque este lugar no es en forma alguna perceptible por nuestros sentidos; empero con la seguridad de un arquitecto que reconstruye las partes perdidas de un edificio cuyo plano ha encontrado, el Doctor Seráfico nombra a este lugar el empíreo, y afirma su existencia por una triple razón de finalidad. Ante todo la perfección del universo requiere un cielo uniforme, es decir, hecho de una materia homogénea, sin estrellas, y cuya substancia esparza con igualdad por cada una de sus partes una luz uniformemente difusa. El último cielo asequible por nuestros sentidos es multiforme, a causa de las estrellas que lleva; sin este cielo uniforme que lo envuelve, el universo sería incompleto. En segundo lugar, el empíreo debe ser un cielo inmóvil, y este cielo debe existir si se quiere señalar un punto de mira y un lugar donde moverse a la última esfera. Finalmente, el hombre beatificado será sin duda necesariamente colocado en un lugar de luminosidad perfecta, para que pueda existir concordancia entre la naturaleza del lugar y del contenido. Demasiado sabe San Buenaventura que en el universo del Filósofo no puede entrar fácilmente este cielo inmóvil, aunque perfectamente esférico y colocado más cerca del primer motor que los demás, luminoso por sí mismo, y de una luminosidad igual, aunque con luz recibida del sol, elemento de adorno del mundo aunque homogéneo y privado de todo orden y distinción de partes. Pero esto no le preocupa, y por lo demás sabe hallar respuesta para todo. Si el empíreo no tiene la belleza que a los otros cielos proporcionan los astros, tiene la que le dan los ángeles; por lo que se refiere a la luz del sol, ninguna desigualdad viene a introducir en la del empíreo, ya que el sol no es sino la lámpara del mundo visible, y sus rayos no llegan al empíreo: *et ratio hujus est limitatio virtutis a parte solis, quia nihil agit ultra terminum sibi a Deo constitutum.* Réstanos antes de concluir resolver la objeción que se nos puede hacer basada en la esfericidad del empíreo y de su proximidad al primer motor; pero la esfericidad no es suficiente para causar la movilidad, hace falta un lugar donde moverse, y el em-

([36]) "Ni por eso le proviene la insuficiencia, ni aunque le provinicra, hubiérase por ello de apartar en nada del camino de la verdad." *Il Sent.*, 2, 1, 1, 1, ad 6, p. 57. Desconfianza es ésta respecto del aristotelismo que no ha aguardado ciertamente a la época del *Hexaemeron* para manifestarse. Cfr. *Hexaem.* V, 26; y VII, 1; t. V, pp. 358 y 365.

píreo no tiene lugar. Además, el empíreo es el cielo más próximo al primer motor, pero un primer motor inmóvil, y que lo mismo puede dar reposo al empíreo que movimiento al cielo inmediato.

En realidad la verdadera mente de San Buenaventura no se encuentra en ninguno de estos argumentos ingeniosos; está en otra parte; y es que no pueden existir razones filosóficas para que el empíreo se mueva, cuando hay razones cristianas que afirman su reposo y quietud. Reflexionando, se verá, en efecto, que las razones filosóficas del movimiento del mismo cielo no tienen nada de decisivas; encierran más de vanidad que de verdad, porque las razones últimas del movimiento de los astros no son razones filosóficas sino razones religiosas. El cielo estrellado no rueda en torno nuestro sino para servicio del hombre peregrino, y no ignoramos que la última revolución celeste acabará en el momento preciso en que el número de elegidos esté ya completo. La verdadera razón para afirmar la existencia y definir como lo hemos hecho la naturaleza del empíreo es que hace falta una morada inmóvil, uniforme y luminosa para acoger a los bienaventurados ([37]).

Ahora bien, el empíreo es también el lugar donde se encuentran los ángeles, ante todo porque todo el universo está comprendido en el empíreo; los ángeles forman parte del universo, luego están allí; además, y muy particularmente, porque los ángeles obran sobre los cuerpos, hemos de señalarles el lugar más adecuado a la contemplación angélica, pero de modo que no estén tan alejados de los cuerpos que su acción corra peligro de no llegarles. El empíreo satisface a esta doble exigencia, luego es allí donde hemos de colocarlos ([38]).

Hay empero una razón más profunda, que demuestra no sólo que los ángeles están en el empíreo sino también cómo están. Nada de cuanto es distinto puede ser ordenado si no se halla dispuesto en un lugar que lo contenga, y este lugar ha de ser necesariamente un lugar corporal. En efecto, Dios, el espíritu increado, posee, con la simplicidad por la que está presente en todas las cosas, la inmensidad por la que lo contiene todo, permaneciendo sin embargo exterior a todo.

([37]) "Y por eso la razón de que no se mueva es que Dios no influye nada en ella hacia el movimiento, sino hacia la quietud tan sólo; así como la influencia de Dios mueve el firmamento, asimismo da estabilidad al empíreo... Por esta razón, esto es, porque existe para ser el lugar de los bienaventurados, se le conceden sus tres propiedades: inmovilidad, uniformidad y luminosidad. Y ésta es la razón más católica, pues el movimiento del cielo estelar sólo existe para obsequio del hombre viador; por eso, completado el número de elegidos dejarán de existir las revoluciones siderales. Pero las razones filosóficas que al movimiento del cielo se señalan, entre los fieles más tienen de vanidad que de verdad si atentamente se considera." (*Ibíd.*, 2, 2, 1, 1, ad 3; p. 72.)

([38]) *Ibíd.*, fund. 3, y 4; p. 75.

El acto por el que crea las cosas les comunica este doble atributo de la simplicidad y de la inmensidad, pero sólo en la medida en que su naturaleza finita les permite recibirlos. Dios, pues, comunica la simplicidad a los espíritus, pero no puede comunicarles la inmensidad ni la aptitud para contener a los demás seres, pues si los espíritus creados son simples a fuer de espíritus, son finitos, por creados, individualizados y situados en determinados tiempo y lugar. Pero el ser simple y exento de partes se halla necesariamente todo entero en el lugar donde reside; puede ser contenido, pero no contener nada. A la inversa, el cuerpo está compuesto de innumerables partes; por lo tanto no podría recibir de Dios la simplicidad, empero, por lo mismo que sus partes tienen la extensión por su misma distinción, puede recibir la capacidad de alojar a otros seres. Si pues la limitación individual del ángel y la ley del orden exigen que esté en un lugar, y si la naturaleza de las cosas es de tal forma que todo lugar haya de ser corporal, no puede el ángel estar en otra parte que en el más noble de todos los cuerpos, el empíreo. Pero al mismo vemos que el lugar del ángel le da únicamente el puesto que requiere su distinción, y que el orden permite; sin embargo ni es su medida ni lo conserva ([39]).

Los ángeles son, pues, susceptibles de ser ordenados; falta por determinar el principio que los ordena. Puede este problema parecer tanto más difícil de resolver cuanto que no los consideramos como especies, sino como individuos, y, según toda probabilidad, individuos que hay que colocar en sola una especie ([40]). Además, el conocimiento de los órdenes angélicos no puede adquirirse por los recursos de la luz natural. Quienes primero los han conocido, como San Pablo y San Juan Evangelista, los han sabido por revelación, y por eso ellos han podido instruir a los demás, como San Pablo lo hizo con San Dionisio el Areopagita ([41]). Pero el filósofo no puede dispensarse de instruirse a su vez junto al teólogo si no quiere hacerse ininteligibles la ordenación jerárquica del universo y la economía general de las iluminaciones divinas.

([39]) "Y así patentízase la doble razón de por qué se dió al cuerpo el poder de localizar al espíritu y al espíritu el ser contenido por el cuerpo. Exigíalo el orden del universo, tanto por la limitación del espíritu creado como porque en sólo el cuerpo existe la distinción de lugar." (*Ibíd.*, concl., pp. 76-77.) Dedúcese de aquí que un ángel no puede estar en varios lugares a la vez, y que, aunque el ángel pueda siempre estar en un lugar mucho más pequeño que todo lugar existente, este lugar no es un punto matemático, sino una especie divisible. Asimismo, y por el mismo orden universal, dos ángeles no pueden estar a la vez en un mismo lugar.

([40]) *II Sent.*, 9 un., 1, concl., p. 242.

([41]) *Ibíd.*, *II Sent.*, 9 un. 4, ad 1; p. 249. Cfr. *De Sanctis Angelis*. Serm. I; t. IX, pp. 609-614.

En la doctrina de Santo Tomás de Aquino, jerarquízanse los ángeles según las exigencias de un principio lo más lineal posible: la simplicidad creciente de las especies inteligibles por las que conocen. El orden seguido por San Buenaventura, para no ser menos real, es sin embargo mucho más complicado, pues se inspira en las correspondencias múltiples que le sugiere el principio de analogía. Los ángeles se jerarquizan en órdenes distintos según los estados y grados diferentes en que los sitúa la iluminación con que Dios los favorece. En efecto, hemos arriba dicho que el ángel es una naturaleza espiritual a quien Dios concede desde su origen la gracia de la visión beatífica. Ahora bien, esta gracia contiene en sí todas las demás gracias, y en cierto sentido se puede decir que todos los ángeles poseen hasta cierto punto todos los dones de Dios; pero en otro sentido Dios distinguía a los ángeles iluminándolos, porque los dones que su iluminación otorga son desiguales en dignidad, y favorecía eminentemente a algunos ángeles con los más nobles dones mientras a otros los concedía más parcamente. De ahí los órdenes de la jerarquía angélica, cada uno de los cuales comprende a los ángeles que poseen poco más o menos el mismo grado de dones divinos. Los principios de esta jerarquía son los tres siguientes: existen unos dones más nobles que otros; el orden superior aventaja desde el punto de vista de los dones a todos los órdenes inferiores; toda denominación se toma por lo que un ser contiene de más noble. En razón de estos tres principios vamos a admitir que si existen nueve dones de la gracia, deben también existir nueve órdenes angélicos, y jerarquizaremos estos órdenes designando a cada uno de ellos por el más noble don que haya plenamente recibido (42).

Notemos ante todo que hemos llegado al punto inicial de todas las iluminaciones divinas. Dios es semejante a un sol resplandeciente; de la luz tiene el Padre el poder, el Hijo el esplendor y el Espíritu Santo el calor; de ahí una triple iluminación de la creatura. Pero, así como la potencia de la luz resplandece y calienta, su esplendor posee poder y calor, y su calor poder y esplendor; así también podremos nosotros considerar cada persona en sí misma o en las otras dos; de donde vendrían a resultar tres iluminaciones correspondientes a las tres personas como tales, y seis iluminaciones correspondientes a sus relaciones mutuas, en total nueve iluminaciones (43), número que in-

(42) *(Ibíd*, pp. 248-249.) Sobre la desigualdad individual de los ángeles, *(ibíd.*, 8, concl., p. 255.) Sobre la desigualdad natural que prepara la de la gracia. *(Ibíd.*, 9, prenotandos, 3, p. 239.) Definición de un orden. *(Ibíd.)*

(43) "En esta consideración existe cierta razón de la ejemplaridad divina respecto de todas las iluminaciones... Y conforme a este número novenario tienen que ser las iluminaciones." *(Hexaem.*, XXI, 2 y 3, t. V, pp. 431-432.)

mediatamente nos trae el de los órdenes angélicos. Para descubrir su naturaleza, bastarános considerar en efecto los atributos apropiados a cada persona de la Trinidad divina, y hacer corresponder un orden angélico a cada uno de ellos.

Pero Dios no es sólo poder, esplendor y calor; es además el principio que da al mundo su origen, lo gobierna y le dará su felicidad. En cuanto origen, la Trinidad posee tres atributos: poder, sabiduría y voluntad; como gobierno de las cosas posee otros tres: piedad o bondad, verdad y santidad; y en cuanto felicidad o beatitud final, posee en sí otros tres atributos: eternidad, belleza y alegría. Estas son las iluminaciones divinas principales que van a penetrar las naturalezas angélicas y ordenarlas en nueve órdenes jerárquicos ([44]).

Si el ejemplarismo gobierna el mundo de los ángeles, es preciso suponer que efectivamente, por esta infusión de luz de que hemos hablado, se introduce un orden jerárquico entre estos puros espíritus. Establecidos en jerarquía, hállanse ordenados en una serie de seres santos y racionales que de Dios reciben sus poderes y los ejercen oportunamente sobre las creaturas que les están sometidas ([45]). Y, jerarquizados a imagen de la Trinidad, distribúyense en tres jerarquías, de las que la primera es apropiada al Padre, la segunda al Hijo, la tercera al Espíritu Santo, asimilándose cada una de ellas a su divino modelo de tres maneras distintas. Un orden responderá al Padre, otro al Hijo, otro al Espíritu Santo, tal como son en sí mismos. Un orden ha de responder también al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, tal como cada uno de ellos está en cada una de las otras dos personas; y de esta forma nos hemos encontrado también con el número de nueve.

El orden que responde al Padre en sí mismo es el de los Tronos; el que corresponde al Padre en el Hijo el de los Querubines, y el que corresponde al Padre en el Espíritu Santo es de los Serafines. El orden del Hijo en el Padre es el de las Dominaciones, cuyas funciones son mandar y reinar. El orden del Hijo en sí mismo es el llamado de las Virtudes; y el del Hijo en el Espíritu Santo, el de las Potestades. El orden del Espíritu Santo en el Padre se llama de los Principados, el del Espíritu Santo en el Hijo, el de los Arcángeles, y el del Espíritu Santo en sí mismo es el de los Ángeles ([46]).

([44]) *(Hexaem.,* XXI, 16, p. 434.) En *II Sent.,* IX, prenotandos, ad *divisiones,* pp. 239 y s., se hallará una división más sencilla, pero ha sido retocada y profundizada por la del *Hexaemeron,* que en todos los temas que trata, es el texto capital de San Buenaventura.

([45]) *II Sent.* IX, prenotandos, ad *definitiones,* pp. 237-238. *(Hexaem.,* XXI, 17-9; p. 434.)

([46]) El redactor de las notas del *Hexaemeron* nos ha transmitido un rasgo encantador que permite suponer la amable familiaridad de las alocuciones de

Aproximemos ahora estos nueve órdenes angélicos a los nueve atributos que hemos apropiado a las tres divinas personas, y obtendremos la deducción de las funciones especialmente señaladas a cada uno de los tres órdenes de estas tres jerarquías. El aspecto más elevado de la Trinidad es aquel en que la consideramos como beatificadora, y a este aspecto corresponde la primera jerarquía. La eternidad pertenece al Padre, a quien corresponden los Tronos, así llamados porque Dios reside en ellos, y que gozan de la suprema ciencia que discierne y juzga. La felicidad pertenece al Hijo, a quien corresponden los Querubines y la ciencia recibida. El gozo pertenece al Espíritu Santo, al que corresponden los Serafines, amor y ciencia elevadora que atrae la creatura hacia su origen. El segundo aspecto de la Trinidad es aquel en que la consideramos como creadora, porque, si bien es mejor dar la felicidad que el ser, crear es superior a gobernar. A los tres atributos, pues, de este aspecto corresponde la segunda jerarquía. El poder pertenece al Padre, a quien corresponden las Dominaciones, y su función es mandar; la sabiduría al Hijo, al que corresponden las Virtudes y su fuerza; la voluntad pertenece al Espíritu Santo, al que corresponden las Potestades, y su aptitud para destruir todos los poderes enemigos. El tercer aspecto de la Trinidad la considera como gobernadora del mundo, y sus tres atributos son la piedad, la virtud y la santidad. La santidad es del Padre, y le corresponden los Principados y su autoridad sobre los príncipes; la verdad es del Hijo y le corresponden los Arcángeles y su dominación sobre los pueblos; la virtud es del Espíritu Santo, al que corresponden los ángeles con su función de guardianes de los individuos (47).

San Buenaventura y el tema verdaderamente seráfico de sus conversaciones: "Y decía que una vez confería con uno de qué orden fuese San Gabriel. Y decía aquel que le había sido revelado que era de la jerarquía media, y del orden medio, esto es de las Virtudes. Y parece muy conveniente que el que era nuncio de la concepción del Hijo de Dios, fuese enviado de aquel orden que se apropia al Hijo. Asimismo, puesto que era nuncio del Mediador, fué conveniente que fuese enviado del orden medio. Esto ha sido dicho según probabilidad." *(Hexaem.,* XXI, 20, p. 434.) (Véanse rasgos análogos en *De Sanctis Angelis,* serm. V, t. IX, p. 624, en "Dirá alguien...", y en p. 625, en "Estas cosas a muchos parecen extrañas...")

(47) *Hexaem.,* XXI, 22-23, pp. 435-437. *II Sent., loc. cit.,* pp. 239-241. Para lo que a continuación se dice, véase *Hexaem.* XXI, 21, p. 435. San Buenaventura sostiene además que las defecciones causadas en los órdenes angélicos por la caída de los ángeles malos serán compensadas por la promoción de los Santos más eminentes que Dios elevará a su dignidad. Empero, todos los hombres no son dignos de esa promoción. Aun entre los elegidos existirá un décimo orden, "el de los hombres imperfectos salvados por los méritos de Jesucristo". Y esto está de acuerdo con la perfección del número diez. *(II Sent.,* 9, un. 7, concl., t. II, pp. 253-254, nota 5.)

Observemos, finalmente, antes de concluir, que cada uno de los órdenes de estas tres jerarquías es creado por Dios solo e inmediatamente, pero que la iluminación divina llega a cada uno de ellos a la vez directamente y por el intermedio de las jerarquías anteriores. La segunda es, pues, iluminada por Dios y por la primera; la tercera por Dios y por las jerarquías anteriores, y solamente después de haber atravesado las tres jerarquías angélicas el rayo de luz divina llega a la jerarquía eclesiástica, pero entonces ha salido también del orden angélico para pasar al orden humano.

Dios ha creado simultáneamente los espíritus puros que son los ángeles y la materia corporal en el interior de la cual van a ser constituídos los cuerpos particulares. En esta creatura corporal debemos nosotros distinguir ante todo dos principios: el principio material y el principio formal. Consideremos en primer lugar el principio material y determinemos qué relación une a la materia corporal con su forma en el momento de la creación.

Si se considera a la materia desde un punto de vista puramente abstracto y como una simple definición dada por el pensamiento, la encontraremos como una potencia pasiva en el estado puro. En principio la materia es un receptáculo vacío, una capacidad de recibir y padecer, lo que comúnmente se designa con el término de posibilidad. En este sentido se puede concebir una materia que estuviera totalmente desprovista de forma, y hasta se puede agregar que en este sentido la materia es exclusiva de la forma, porque cuando la mente pone la determinación de la forma, al momento desaparece la materialidad. Pero si consideramos la materia concreta tal como puede estar actualmente realizada en las cosas, y no ya concebida por la mente, el problema se nos presenta en un aspecto totalmente distinto. Toda materia corporal existente se halla en lugar y en momento determinado, en movimiento o en reposo, dotada de una figura cualquiera; pero ninguna de estas determinaciones puede venirle de parte alguna sino de la forma. Podemos pues concebir una especie de anterioridad metafísica de la indetermniación y de la posibilidad de la materia respecto a la determinación y a la actualidad de la forma, en el sentido de que es posibilidad por su naturaleza propia y actualidad por una forma distinta de ella; pero no se puede concebir que la materia haya precedido a la forma en el tiempo ni que haya existido anteriormente a toda determinación por la forma. En el terreno de lo concreto, lo informe es siempre lo que posee una forma pero puede recibir otra, y lo posible se define siempre con relación a cierto acto (1).

(1) *II Sent.*, 12, 1, 1, concl., et ad 1m, t. II, p. 294.

La materia ha sido pues creada en el único estado en que era realizable, revestida de una forma determinada; pero ¿querrá esto decir que desde el principio ha sido dotada de una perfecta actualidad? El problema se reduce en síntesis a preguntar si Dios ha creado el mundo de los cuerpos tal como existe actualmente perceptible por nuestros sentidos, o si la creación se ha realizado por etapas sucesivas en el curso de las cuales la materia corporal haya ido adquiriendo progresivamente formas que originariamente no poseía. San Agustín, que para San Buenaventura representa casi siempre a la tradición, parece por esta vez haber abordado la cuestión más como filósofo que como teólogo. Desde el punto de vista de la razón parece más conforme con la idea que naturalmente nos formamos del poder divino admitir que Dios haya creado de una vez la materia revestida de todas las formas que había de recibir después. Pero San Agustín en este comentario del Génesis se proponía especialmente demostrar que la letra misma del texto es susceptible de una interpretación que los filósofos no puedan declarar ridícula, y descartar de esta manera los obstáculos que les impiden acercarse a la verdadera fe. Por eso su interpretación se decide en favor de la hipótesis racional. Admite pues que Dios ha creado el mundo inmediatamente con todas sus partes revestidas de formas distintas, y que los seis días de que habla la Sagrada Escritura deben entenderse en un sentido espiritual más que en sentido real.

Empero la concepción bonaventuriana de la filosofía no consiste en oponer autoridad a autoridad, Agustín contra Aristóteles, sino que exige que la razón espere el conocimiento de un acto de sumisión a la fe (2). Quizás San Agustín que ha creído deber apartarse de la letra de la Sagrada Escritura para buscar una interpretación aceptable a la razón, haya descubierto otra aun más profunda sometiendo más exactamente su razón a los principios de la revelación. Y es preciso admitir que efectivamente la materia de todos los cuerpos ha sido creada desde el primer momento, pero que la distinción completa de los cuerpos por medio de sus formas se ha seguido haciendo progresivamente, como expresamente lo afirma la Sagrada Escritura y lo enseña la tradición (3).

Puédese ante todo aducir en su favor una razón literal. Dios no está

(2) Esto es verdad hasta en un problema como el del número de las esferas celestes, cuya razón íntima está ligada a la teoría de los ángeles, y sólo por la revelación conocemos. (Cfr. *De Sanctis Angelis*, Sermo I, t. IX, p. 612, en "Quarta proprietas...")

(3) "No es irracional sostener esta proposición, aunque parezca menos racional que otra, pues aunque la razón no perciba la congruencia de la misma cuando se apoya en su propia consideración, la percibe, sin embargo, cuando es captada a la luz de la fe." (*II Sent.*, 12, 1, 2, concl., et ratio 4ª, t. II, p. 297.)

obligado a realizar todo lo que puede, y aunque es cierto que podía haber creado el mundo en su forma actual, nuestra razón no tiene fundamento alguno para concluir de ello que lo debiera haber realizado así. Suponiendo, pues, que el sagrado texto dice la verdad, preséntasenos inmediatamente una razón muy profunda para confirmarlo. Dios podía consumar inmediatamente el mundo de los cuerpos, pero prefirió realizarlo primeramente en un estado imperfecto, y bajo una forma incompleta a fin de que la materia levantara hacia Dios algo así como el grito y la llamada de su misma imperfección. Que haya diferido hasta el fin de los seis días la conclusión del mundo, es explicable por las perfecciones del número seis, número perfecto como que resulta de todas sus partes alícuotas y no puede ni aumentarse por sí mismo ni disminuir (4).

La razón moral de esta decisión divina es que el hombre aprende de ella la relación en que su alma se halla respecto de Dios. Porque así como efectivamente la naturaleza corporal, por sí misma informe, se halla terminada porque la bondad divina le da su forma, así también el alma es incapaz de formarse a sí misma si Dios no vierte en ella su gracia. La razón alegórica es la analogía entre los seis días de la creación, las seis edades del mundo y las seis del hombre. La razón anagógica es significarnos la perfección del conocimiento en la naturaleza angélica beatificada (5). Nada por tanto nos impide aceptar tal como es la letra del texto sagrado y admitir una verdadera sucesión de los seis días de la creación.

O sea que la materia corporal al ser creada por Dios, ni estaba desprovista de toda forma ni revestida de todas sus formas; ¿cabe en lo posible definir con más precisión el estado primitivo? La respuesta de San Buenaventura a esta cuestión es interesante, por cuanto nos dispone a mejor comprender la doctrina, tan difícil de captar en él, de las relaciones entre la materia y la forma. Admite en efecto que la materia ha sido creada por Dios revestida de cierta forma, pero que esta forma no era una forma completa ni confería al cuerpo su ser completo. Esta solución presenta para San Buenaventura la ventaja, no sólo de hacer más fácilmente inteligible el desenvolvimiento temporal de la creación según el orden de los seis días, sino también de instalar en el corazón mismo de la substancia de las cosas como una expectación universal de Dios.

(4) *Ibíd.*, ratio 1ª, t. II, p. 297. Cfr. cap. VII, p. 188, nota 2. Véase otra razón sacada de los atributos apropiados. (*Ibíd.*, ad 4m, t. II, p. 298.)

(5) *Ibíd.*, p. 297. Se encontrará allí igualmente la razón moral del número seis. Por lo que concierne a los ángeles (razón anagógica), véase San Agustín, *De Genesi ad litt.*, IV, pp. 21, 18 y sig., t. 34, col. 311.

Si tratamos, en efecto, de representarnos esta primera información de lo sensible, la encontraremos como productora de cuerpos cuya materia, ya informada, no estuviera todavía satisfecha y permaneciera aún atormentada por el deseo de formas ulteriores. Esta información debe por tanto haber consistido mucho menos en producir seres acabados que en preparar el terreno para la llegada de formas más elevadas. La Escritura nos dice que la tierra, y por lo tanto la materia, estaba entonces *inanis et vacua* (*Gén.*, 1, 2), es decir, vacía de formas. Y lo estaba en el sentido de que su forma la actualizaba solamente lo imprescindible para darle la más elemental determinación que requiere una existencia actual, pero no lo suficiente para fijarla en este modo de ser. Poseía pues entonces la materia una especie de diversidad o heterogeneidad inacabada, y por lo tanto una confusión, no originada por el desorden de una multiplicidad de naturalezas definidas, sino por su ausencia parcial de definición. Para representarse de la manera menos inadecuada esta materia incompletamente actualizada por su forma, es preciso, pues, representársela no tanto como una confusión de elementos cuanto a modo de confusión de apetitos: *materia in diversis suis partibus quamdam diversitatem imperfectam habebat, non ex diversis actibus completis, sed magis ex appetitibus ad diversa* ([6]).

Comprenderemos quizás mejor la intención de San Buenaventura comparándola en esto con la doctrina de Santo Tomás. Para este último, la creación concluye inmediatamente en una materia completamente definida, que es la de los cuatro elementos. La creación no se concluye en el primer día, pues todavía Dios no ha separado las aguas de la tierra y del firmamento, y los elementos no están aún en su lugar. Además todos los cuerpos mixtos que serán ulteriormente formados por medio de estos elementos, no están aún constituídos u organizados; hay por tanto lugar también en la génesis tomista de las cosas para el vacío de formas que la Escritura atribuye a la obra del primer día. Y sin embargo el mundo de los cuerpos, tal como Santo Tomás lo concibe, es entonces bien distinto del que San Buenaventura describe. Para Santo Tomás este mundo está inacabado, pero lo que Dios ha creado está ya concluído. Sólo están allí los elementos, pero éstos en su forma completa de elementos, como cuatro constitutivos simples de los cuales las formas superiores sólo tendrán que apoderarse para componerlos en cuerpos mixtos y organizados. Para San Buenaventura, la materia está todavía de manera semejante a la masa

([6]) *II Sent.*, 12, 1, 3, concl., t. II, p. 300. Para lo que sigue, véase SANTO TOMÁS, *Qu. disp. de Potentia*, IV, 1, ad 13, y SAN BUENAVENTURA, *Scholion*, 1, t. 2, p. 301.

de carne aun indiferenciada que constituye el embrión; no están aún allí los miembros, pero sí pueden desarrollarse. Es algo menos acabado todavía, pues el embrión es ya una materia muy actualizada y los miembros del niño están en él, en cierto sentido, preformados; su forma es una forma visible, y como más adelante veremos, ha recibido ya de la naturaleza cuanto había menester para desarrollarse hasta su completa perfección. Bien lejos de esta situación está la materia del primer día; nada existe en ella que esté ordenado ni preformado, no tiene figura discernible, sería inasequible para los sentidos por su misma indeterminación, es inerte e incapaz de desarrollar sus formas ulteriores sin el poder y la operación de Dios; no encontramos por lo tanto en ella la distinción definida de las cuatro formas elementales, no la podemos comprender ni aún imaginar, sino como una masa indiferenciada, un poco más densa en algunos lugares, un poco diluída en otros, una especie de corporeidad extensa, inerte, y en espera de todas sus formas (7). Y sin embargo esta masa confusa no es la nada pura; tan manifiestamente es algo, que ocupa un lugar, llena su puesto, y nosotros nos hemos visto precisados a apelar a su extensión corpórea para llenar desde el origen del mundo la concavidad del empíreo; la materia menos definida no puede, pues, serlo sino por su forma, y este es el principio formal de los cuerpos que necesitamos ahora determinar (8).

En realidad no ignoramos ya a estas alturas lo que un tal principio puede ser; puesto que el acto creador ha dado la existencia simultánea-

(7) "Así, pues, por la imperfección de aquella forma, esa materia se llama informe; y por la indeterminada receptibilidad de muchas formas se dice confusa. Esta posición parece ser bastante inteligible y probable y, según ella, se ha de conceder que la materia no fué creada bajo diversidad de formas, como lo demuestran las razones traídas para la comprobación de este caso." (*II Sent.*, 12, 1, 3, concl., t. II, p. 300.)

"Aquella materia no era tan corpórea que fuese completa en el orden de los cuerpos; tenía la extensión y la corporeidad sin poseer la perfecta actualidad de la forma." (*Ibíd.*, ad 5m). Sobre la naturaleza puramente pasiva de la inclinación de las formas en este primer estado de la materia, véase este texto significativo: "El apetito o la inclinación no siempre requiere la forma completa, sino que se encuentra también en forma incompleta a causa de la indigencia del sujeto apetente y la disposición semiplena, a no ser que se trate de un apetito procedente de la necesidad; cosa que no ocurría en aquella materia informe, sino que, según una mayor sutilidad o menor densidad en las partes de la materia, había una disposición lejana a tales y cuales formas. (*Ibíd.*, ad 6m.) Estas variaciones de densidad no implican ninguna diversidad de formas. (*Ibíd.*, ad 5m.) Sobre la disposición que necesita la forma, véase *I Sent.*, 6, un., concl., t. I, p. 126. Tendríamos un ejemplo de esto en la necesidad de alimento del cuerpo organizado, lo que no es precisamente el caso de la materia del primer día.

(8) *II Sent.*, 12, 2, 3, concl., t. II, p. 306.

mente a los ángeles, a la materia corporal y al empíreo, colocando así en la duración los tipos característicos de cada género de seres, el empíreo debe corresponder al principio formal de los cuerpos, así como lo que él alberga corresponde a su principio material, y los ángeles inauguran el orden de los seres racionales. Ahora bien, hemos afirmado que la naturaleza del empíreo era una luminosidad perfectamente homogénea; es muy verosímil, pues, que la luz venga a ser como la forma definida y de una actualidad plenamente determinada que va a conferir a la materia de los cuerpos sus formas sucesivas.

Puédense distinguir, en efecto, dos informaciones diferentes de la materia corporal: una que es especial y da a los cuerpos las formas que hacen de ellos o elementos o mixtos; la otra que es general y común a todos los cuerpos como tales: la luz (9). Trátase aquí, indudablemente, de la luz corporal tal como ha sido creada por Dios en el primer día, y por lo tanto tres días antes que el mismo sol. Que no se trate de la luz divina es cosa inmediatamente evidente. Dios, sin duda, es luz, y como observa San Agustín, solo Él es la luz en sentido propio, no la luz análoga del sol. Pero no por eso es menos verdad que el sentido inmediato dado por la costumbre a la palabra luz, sea el de luz corporal (10), y en este mismo sentido la tomamos también nosotros. En cuanto a la ingeniosa teoría de San Agustín que confunde con los ángeles la luz creada por Dios el primer día, júzgala San Buenaventura sostenible, pero demasiado alejada de la letra, y por lo mismo él no la acepta.

La luz de que vamos a hablar es, pues, la luz corporal, pero sin que esto signifique que ella misma sea un cuerpo. Aunque la luz física sea

(9) "La luz es una sustancia común que se encuentra en todos los cuerpos tanto celestes como terrestres." *(II Sent.*, 12, 2, 1, arg. 4m, t. 2, p. 302.) Cfr. "Es doble la información de la materia corporal, general una, especial la otra; la general por una forma común a todos los seres corpóreos, que es la forma de la luz; la especial, por otras formas, ya elementales, ya compuestas." *(II Sent.*, 13, divis. textus, t. II, p. 310.) Sobre la teoría bonaventuriana de la luz, consúltese: Cl. Baeumker, *Witelo* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters, III, 2, Münster, 1908, pp. 394-407.) Es sobre todo interesante comparar las indicaciones de San Buenaventura con las tesis desarrolladas por Roberto Grosseteste y Rogerio Bacon. Remitiremos para el primero a L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (la misma colección, Bd. IX, Münster, 1912.) En el mismo autor consúltese sobre este punto: *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste.* (Festgabe G. v. Hertling, Freiburg, 1913, pp. 41-45.)

(10) *II Sent.*, 13, 1, 1, ad 3m, t. II, p. 313. Para lo que sigue, *ibid.*, concl. y ad 2m, donde San Buenaventura sugiere que el relato del *Génesis* podría muy bien ser al menos una analogía sensible de la creación de las sustancias angélicas.

un análogo de la luz divina, y hasta lo que hay de más inmediatamente análogo a Dios en el campo de las creaturas corpóreas ([11]), sin embargo no puede admitirse que exista un cuerpo cuya substancia sea íntegramente luz. Efectivamente, ninguna creatura, lo mismo corporal que espiritual, puede ser considerada como forma pura. Exceptuado Dios, todo cuanto existe es forma unida a la materia; los cuerpos, por tanto, necesariamente han de ser así, y la cosa es tanto más evidente cuanto que los cuerpos son extensos, que toda extensión supone una materia corporal, y que, en este orden definido, la materialidad es absolutamente inseparable de la corporeidad. Si, pues, la luz es una forma, no puede ya ser un cuerpo, o en otras palabras, es contradictorio admitir la existencia de un cuerpo, toda cuya esencia consista en ser una forma luminosa pura. Pero si la luz es una forma, y no forma pura, es necesariamente la forma del cuerpo luminoso ([12]). Podemos, pues, considerarla como una forma que actúa una materia corporal, y que sólo en nuestro pensamiento existe separadamente, cuando nosotros por abstracción la aislamos de la materia.

La luz, simple forma de los cuerpos, es por lo menos su forma substancial, y la más noble de todas ([13]). Es especialmente importante este punto, pues el fundamento señalado por San Buenaventura a esta substancialidad es la naturaleza eminentemente activa de la luz, y porque de esta suerte une su metafísica con la física enseñada por los perspectivistas de Oxford, Roberto Grosseteste y Rogerio Bacon. Si en efecto, la luz es una simple forma accidental del cuerpo, puede estar separada de él, lo mismo que unida, y cuando se halle unida no será su substancia, pero se agrega a él como el saber se agrega al entendimiento o el calor al cuerpo caliente. Esta es especialmente la concepción que defiende Santo Tomás de Aquino ([14]). Para otros filósofos, por el contrario, la luz sería la forma substancial de los cuerpos, y según su grado de participación de esta forma común sería el grado

([11]) "La luz, entre todos los seres corpóreos, como lo demuestra DIONISIO en su tratado *De Divinis Nominibus* (IV, 1 y 4), es la que más se asemeja a la luz eterna, especialmente en poder y fuerza." (*II Sent.*, 13, 2, 2, fund. 3, t. II, p. 319.) Cfr.: "... la cual (la luz) es la más activa entre las demás formas corporales y ocupa casi un término medio entre las formas espirituales y corporales." (*II Sent.*, 14, 1, 3, 2, concl., t. II, p. 348.)

([12]) *II Sent.*, 13, 2, 1, concl., t. II, pp. 317-318.

([13]) "La forma sustancial es más noble que la accidental; pero la luz es la más noble de las formas corporales, como en muchos lugares enseña Agustín; luego, como muchas otras formas corporales son sustancias, parece que la luz deba ser forma sustancial." (*II Sent.*, 13, 2, 2, fund. 2, t. II, p. 319.)

([14]) El cual apunta expresamente a los perspectivistas de Oxford en la *Summ. theol.*, I, 67, 3, en *Resp.*, sobre todo después de: "Secundo quia impossibile est..."

de ser más o menos eminente que los cuerpos poseerían en el orden universal de la naturaleza. De esta forma, el más noble de todos los cuerpos, el empíreo, sería también el más luminoso, y el más bajo de todos, la tierra, sería también el más opaco. Los restantes cuerpos vendrían estableciendo su jerarquía entre estos dos extremos, siendo cada uno más o menos noble según su participación más o menos grande de esta forma. Y no tropiezan estos filósofos con grandes dificultades para probar que todos los cuerpos participan más o menos de la luz, ya que no existe cuerpo, por opaco que sea, que por un tratamiento apropiado, no pueda ser convertido en brillante o luminoso, y prueba de ello el cristal que hacemos con la ceniza, y que la tierra produce carbón.

Entre estas dos concepciones opuestas, declara San Buenaventura que la elección no es fácil, y por esto en definitiva se queda con las dos; pero aun eligiendo las dos, necesariamente concede su preferencia a la segunda, y se coloca del lado de Grosseteste y de Bacon [15]. Cierto, declara efectivamente San Buenaventura, que la luz es la más noble de todas las formas corporales, como están acordes en conceder los filósofos y los Padres; luego también tendremos que conceder que es una forma substancial, que todos los seres participan de ella, y que su grado de dignidad se mide por el de participación de esta forma [16]. Se imponía a su mente, desde luego, esta solución dada su manera de interpretar, que hemos ya visto, la obra del primer día. Desde el momento en que nos encontramos con que el mundo de los cuerpos está compuesto de solo la materia contenida bajo el empíreo y la forma luminosa del empíreo mismo, necesariamente había de ocurrir que la primera substancia constituída por esta unión lo fuera merced a la eficacia activa de la luz. Ahora bien, la materia indistinta, resultante de esto, se nos muestra desde el primer

(15) La expresión de los escoliastas de Quaracchi (p. 322): "San Buenaventura, según su costumbre, sigue el camino medio entre ambas opiniones", no es del todo exacta, porque, aceptando la segunda tesis para la luz y la primera para el rayo luminoso, San Buenaventura pasa por alto la objeción fundamental de Santo Tomás: "Es imposible que lo que en uno es forma sustancial, sea en otro forma accidental." Si por otra parte todos los cuerpos participan de la misma forma sustancial, la luz, es preciso admitir la pluralidad de formas. No hay *camino medio* entre las dos opiniones.

(16) "Es, pues, verdad que la luz, siendo (como dicen los filósofos y los Santos) la forma más noble entre los seres corpóreos, de suerte que los cuerpos son más o menos seres según la mayor o menor participación de la misma, es forma sustancial." (*II Sent.*, 13, 2, 2, concl., t. II, p. 321.) De aquí proceden, sin duda, las numerosas comparaciones que San Buenaventura gusta tomar de la ciencia de la Perspectiva (óptica); por ejemplo, la igualdad del ángulo de incidencia y del ángulo de reflexión. (*Dominica III in Quadragesima*, Serm. III; t. IX, p. 228.)

día como *extensio* o *corporeitas* (17); luego de la luz debía tener necesariamente la única actualidad que entonces le fué asignable, y si la extensión en el espacio es desde entonces inseparable de la materia, lo debe a la forma de la luz (18). ¿Cómo entonces negar que sea una forma substancial de los cuerpos y reducirla a simple accidente?

¿Se nos objetará indudablemente que si la luz es una forma común a todos los cuerpos, se impone admitir que cada cuerpo posee a la vez varias formas? San Buenaventura lo concede sin vacilación, y como nos encontramos por vez primera ante esta afirmación de la pluralidad de formas que de tal manera entorpece a sus intérpretes, se impone disipar inmediatamente el equívoco que su misma terminología ha provocado. Si prescindimos de todas las correcciones de detalle que semejante fórmula demandaría, para no considerar sino el espíritu de su doctrina, diremos que la forma tomista es esencialmente definidora; fundamenta, pero también limita; confiere una perfección substancial, pero impide también a la substancia así constituída a título de esencial y natural ninguna otra perfección que aquella que acaba ella de conferirle; si otras perfecciones se le agregan, no serán formas, sino simples accidentes. Ahora bien, se nos preguntará cómo San Buenaventura puede haber enseñado la pluralidad de formas; pero no se vaya a creer que las formas en cuestión fuesen formas tomistas; y precisamente porque se yerra respecto de este punto de vista, es por lo que se quiere ver en esta parte de su doctrina un aristotelismo inconsecuente o incompletamente desarrollado. El término "forma" es en San Buenaventura de origen aristotélico, pero no así su noción de forma. La forma bonaventuriana tiene, sí, por fun-

(17) Véase arriba, p. 262, nota 7 y: "Comúnmente los expositores al comentar: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra», entienden por «tierra», la materia de todos los seres visibles que se hallan bajo el cielo empíreo; luego si aquélla fué única y tuvo alguna forma, como se ha visto arriba, parece que los seres celestes y terrestres recibieron su ser de una misma materia." (*II Sent.*, 12, 2, 1, fund. 1, t. II, p. 302.)

(18) San Buenaventura, que no procede como físico, nada nos dice del proceso según el cual la luz puede conferir la extensión a la materia, pero no se corre ningún peligro de equivocarse admitiendo que se refiere aquí a la teoría de Roberto Grosseteste, *De luce, op. cit.*, pp. 51, 12-13: "Mas la corporeidad exige necesariamente la extensión de la materia según las tres dimensiones, pues ambas, a saber, la corporeidad y la materia, son sustancias simples en sí mismas, carentes de toda dimensión. En cambio la forma, simple en sí misma y sin dimensión, era de todo punto imposible que introdujera la dimensión en todas las partes en una materia igualmente simple y sin dimensión, a no ser multiplicándose a sí misma y difundiéndose súbitamente a todas las partes, *y extendiendo la materia en la difusión de sí misma*, no pudiendo la misma forma abandonar la materia, pues no es separable, ni puede la misma materia ser vaciada de su forma."

ción principal conferir una perfección, pero habilitando a la substancia que informa para recibir las otras perfecciones substanciales que ella no puede conferirle. Por lo tanto no solamente no cierra la substancia para las otras formas, sino que la dispone para ellas, y las requiere. Reflexiónese seriamente sobre las dos orientaciones intelectuales bien diversas que suponen estas dos concepciones de la forma, la una con preferencia artífice de seres, la otra más bien intermediaria de influencias y de perfecciones, y se las verá estar perfectamente de acuerdo con la inspiración profunda de los dos sistemas.

Ante todo, es más fácil comprender por qué San Buenaventura habla siempre como si en realidad admitiese la pluralidad de formas sin experimentar jamás la necesidad de justificar su actitud por una teoría especial. La pluralidad de formas se prueba por la presencia, en el seno de los seres o de las cosas, de perfecciones que les son substanciales, porque sin ellas dejarían de ser lo que son, y que requieren sin embargo, como causas de las formas superiores, a aquellas que definen su ser particular. Compréndese también por qué la contradicción destacada por los tomistas en la noción misma de una pluralidad de formas no lo ha detenido; es que desde su punto de vista esta contradicción no existe. El ser substancial de un cuerpo inanimado, o de un viviente, con todas las propiedades que lo definen, es una de las perfecciones, quizás la perfección fundamental que la forma debe explicar; empero esta perfección no está sola, y la misma razón que nos fuerza a admitirla como explicativa de la esencia, fuérzanos a admitir otras formas para explicar sus otras perfecciones. O sea que en el problema que nos ocupa, la luz no se agrega a la forma del cuerpo para conferirle algo que esta forma sería ya capaz de darle; la forma substancial hace de él tal cuerpo; la forma de la luz es igualmente substancial en el sentido de que su acción penetra el cuerpo hasta el punto de que sin ella el cuerpo resulta ininteligible, pero su efecto no es el de hacerle tal cuerpo, pues lo es ya; lo que hace es más bien completarlo, acabando de constituirlo por la influencia tonificante que sobre él ejerce, conservarlo una vez constituído, y finalmente fecundar en cierta manera su forma para estimular su actividad y concurrir a cada una de sus operaciones. El estudio detallado del papel y de la actividad de la luz nos preparará de la más segura manera para interpretar debidamente el oficio del alma racional en el compuesto humano.

Si vemos a San Buenaventura afirmar que los cuerpos se jerarquizan según su grado de participación en la forma común de la luz, es efectivamente porque la dignidad de los seres se reduce a la de sus operaciones, y porque estas operaciones a su vez tienen por principio a la

luz ([19]). La luz es activa por sí misma, y la expresión de que aquí usamos debe entenderse en el más riguroso sentido metafísico que pueda dársele. Según Santo Tomás de Aquino, Dios sólo obra por su substancia, y la rigurosa terminología de que usa le impide admitir que una substancia distinta de la divina pueda ser considerada como principio inmediato de sus operaciones. Por el contrario San Buenaventura, más preocupado de unir que de definir, se inclina siempre a hacer entrar a las operaciones en cada caso particular, en las substancias, y a suprimir las facultades intermedias en la medida misma en que los seres se van aproximando a Dios; enseña con Santo Tomás que ninguna creatura es su ser, y que, por consiguiente, la luz no es su acto de iluminar, empero si el respeto debido a la manera usual de hablar no le retuviera, gustoso hubiera admitido que el acto de iluminar brota inmediatamente y sin el intermedio de facultad alguna ([20]) de esta substancia de la luz en que él no consiste.

La razón predominante que conduce a San Buenaventura a hacer de la luz una forma substancial, y a darle una acción substancial, es

(19) "Pero porque la Sagrada Escritura coloca la luz entre las demás formas puramente corporales, y los intérpretes católicos como Dionisio en el cuarto libro *De Divinis Nominibus* (1 y 4) y Agustín en muchos lugares y los filósofos atribuyen a la luz la primacía de obrar en los cuerpos, por eso parecen afirmar que la luz es más bien sustancia que accidente."(*II Sent.*, 13, 2, 2, concl., t. II, p. 320.)

(20) "Ningún accidente es activo por sí mismo, por cuanto ninguno existe de suyo *(per se)*; luego como no existe por sí, tampoco obra por sí; pero el cuerpo luminoso en cuanto tal, es activo de suyo: luego, al parecer, la luz con relación a él no es un accidente sino una forma sustancial." (*II Sent.*, 13, 2, 2, fund. 5m, t. II, p. 319.) "Al parecer no es del todo concluyente la objeción que va contra lo dicho acerca del principio inmediato de operación, pues la forma sustancial parece poder obrar por sí. Pero porque no es fácil hallar un ejemplo de ello en las demás cosas, aunque no se crea irracionalmente que sea posible en la forma de la luz, por cuanto es máximamente activa, puede concederse que, aun cuando la luz que obra interiormente sea forma sustancial, no obstante sin sentar plaza de indocto puede creerse que aquel fulgor, por el cual aquel cuerpo instrumentalmente obra y es percibido y embellecido, pertenezca a la naturaleza de accidente." (*Ibíd.*, ad 6m, t. II, p. 322.)

Esta *luz que completa interiormente* es precisamente la forma sustancial común de los cuerpos: "Si se pone la luz como forma sustancial de cuerpos de especie diversa, como el cielo y el fuego, de ninguno de ellos es en última instancia forma completiva... Pues cuando la forma de la luz se pone en un mismo cuerpo con otra forma, no se la pone como una disposición imperfecta que haya de ser perfeccionada por una última forma, *sino como forma y naturaleza conservativa de toda otra forma corporal y que le da el poder de obrar*, y según ella se computa la dignidad y excelencia de cualquier forma corporal." (*Ibíd.*, ad 5m, t. II, p. 3`1.) "...acerca de la producción de aquella forma (de la luz) que es como el principio general de distinguir las demás formas." (*II Sent.*, 14, 1, divis. textus, t. II, p. 335; *II Sent.*, 17, 1, 2, ad 6m, t. II, pp. 412-413.)

que su mente se refiere en esto a una concepción de la luz que no es la de Aristóteles ni será la de Santo Tomás. Para él como para Roberto Grosseteste, la luz no necesitaría de facultad para obrar, pues es acción por su misma esencia, y se la puede definir como *multiplicativa et diffusiva sui*. Supóngase en efecto un punto luminoso cualquiera, y será capaz de engendrar y propagar instantáneamente, por todas las direcciones del espacio, una esfera luminosa cuyo centro será él, y de un diámetro proporcionado a su intensidad ([21]). Por esto comprendemos que la luz del empíreo haya podido dar extensión a la materia desde el primer día, y aun hoy día esta aptitud esencial de la luz a multiplicarse es la que confiere a las cosas que informa la actividad que manifiestan; trátase, pues, de una propiedad inherente a su substancia cuando se atribuye a su forma la fecundidad o la actividad, y concebimos perfectamente que San Buenaventura no se resigne a separarla de ella.

Concebimos también bajo qué aspecto puede él representarse la acción *ad extra*, hacia fuera, de la forma luminosa, y cómo explica su transmisión. Una vez admitido que la luz es activa por su misma esencia, necesariamente ha de adherirse a una doctrina análoga a la de la multiplicación de las especies. Y en efecto, aunque San Buenaventura no nos haya expuesto en este punto el conjunto de sus concepciones, encontramos al menos en muchas partes de su *Comentario* la expresión característica de *multiplicatio* ([22]), y lo poco que

([21]) "Cuanto mayor es la luz tanto más se difunde y multiplica; luego si el empíreo es el más luminoso entre los cuerpos, es también el más difusivo." (*II Sent.*, 2, 2, 1, 2, fund. 4m, t. II, p. 73.) "Pues si la luz fuese el mismo cuerpo, *como sea propio de la luz multiplicarse de sí misma*, algún cuerpo podría multiplicarse de sí mismo sin agregar materia de otra parte; lo cual es imposible a cualquier criatura, pues la materia sólo puede ser producida por creación." (*II Sent.*, 13, 2, 1, concl., t. II, p. 318.) "El sol o cualquier otro cuerpo luminoso tiene poder de difundir la luz hasta un espacio determinado, pues es de poder finito; y la luz llega hasta donde aquel poder se extiende, siempre que para ello sea apto el sujeto receptor." (*II Sent.*, 13, 3, 1, ad 2m, t. II, pp. 325-326. Cfr. II, 13, 2, 1 ad 5m, t. II, p. 318.) Es lamentable que el *Hexaemeron* de Roberto Grosseteste esté todavía inédito, pues la comparación con San Buenaventura, sin duda sería aquí instructiva. Por ahora se comparará *De luce, op. cit.*, pp. 51-52, y por lo que concierne a la luz como causa de las operaciones naturales: "Y en esto se ve que el movimiento corporal es una fuerza multiplicativa de la luz. No es otra cosa la tendencia corporal y natural." (*De motu corporati, op cit.*, pp. 92, 6-19. Para el texto que sigue véase *II Sent.*, 25, 2, un., 4, ad 4m, t. II, p. 617. Véanse comparaciones de textos muy precisos en Ludwig Baur, *Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Groseteste*, en *Abhandlungen... Eine Festgabe G. Fr. v. Hertling gewidmet*, *Freib.* i. Br., 1913, pp. 41-45.)

([22]) Lo emplea particularmente a propósito de un problema que se plantearon también Roberto Grosseteste y Rogerio Bacon: "A la objeción (*a saber*, que el rayo luminoso debe ser un cuerpo) consistente en que los rayos se

de ella dice no permite apenas dudar de que haya aceptado en sus líneas generales el conjunto de la doctrina. Es en efecto una necesidad absoluta que la luz se propague por vía de multiplicación, si por su esencia misma ha de engendrarse indefinidamente cuantas veces encuentre medio conveniente que se lo permita: *radii multiplicatio est naturalis, nec potest lux se ipsam non multiplicare cum invenit materiam sibi aptam.* La más seria dificultad no se refiere al principio mismo de la propagación luminosa, sino a su modo.

No disponían ciertamente los filósofos de esta época de los recursos de la física moderna, pero muchos de ellos, sobre todo los perspectivistas, a los que se adhería San Buenaventura, poseían ya un sentimiento suficientemente neto de lo que puede ser una explicación geométrica para discernir la complejidad del problema planteado. El modo habitual de propagación que a las facultades naturales se atribuía era la información de una materia por la forma de una substancia. Una propagación así toma necesariamente su tiempo, ya que procede por informaciones sucesivas; su principio juega realmente el papel de una forma con relación a la materia del medio en que se efectúa, y engendra necesariamente a su paso verdaderos cuerpos, pues en todo el camino que ella recorre la materia se halla revestida de su forma. Ahora bien, el rayo luminoso, bajo el aspecto geométrico y con el carácter de resplandor que los perspectivistas le atribuyen, no se acomoda a semejante modo de transmisión. Ante todo la luz irradiada no es la emanación de una substancia luminosa, comprendidas la materia y la forma, sino de la sola forma de esta substancia. Por esto además la luz irradiada es inseparable del cuerpo luminoso, y se reproduce perpetuamente en torno suyo sin que esto suponga para ella ninguna pérdida de materia; la substancia luminosa irradia por su forma, y su materia no se gasta nunca. En segundo lugar es claro que el rayo así

parten, se quiebran, respondemos que ello se dice por razón del aire que los rodea, el cual, merced a esos rayos, se vuelve sutil y se mueve; por el mismo motivo se dice que los rayos se quiebran, cuando a causa de sus múltiples movimientos, de progreso y regreso, se realiza una especie de multiplicación y agregación de luz y de sutilización del aire alrededor del cuerpo terso; como consecuencia el calor producido del rayo se extiende, y se produce allí el fuego por la intensidad del calor del aire así sutilizado." (*II Sent.*, 13, 3, 1, ad 3m, t. II, p. 326. Cfr. *II Sent.*, 14, 2, 2, 2, ad 3m. Véase R. Grosseteste, *op. cit.*, *De calore solis*, pp. 87-88. Sobre la multiplicación, *De lineis, op cit.*, p. 60, 16-19. La teoría completa se encuentra en el tratado de Rogerio Bacon, *De multiplicatione specierum*, II. Cfr. *Opus majus*, ed. Bridges, t. II, pp. 59 y sig.) Bacon se eleva a una teoría de la radiación universal: "Y porque semejante multiplicación, sea cual fuere, es semejante a los rayos multiplicados por la estrella, de ahí que a toda multiplicación llamemos radiosa, y decimos que se producen rayos, ya sean de luz, de color u otros." (*Op. maj.*, t. II, p. 459.)

engendrado por la substancia luminosa no puede ser un cuerpo. Si lo fuese, y emitido por esta substancia, el cuerpo irradiador se gastaría necesariamente. Y si la forma de esta substancia fuese progresivamente señoreándose de la materia de que el medio está constituído, la luz exigiría tiempo para transmitirse; no llegaría a su término final sino después de abandonado su punto inicial. Empero no ocurre esto en la luz irradiada; no se desplaza en el espacio a modo de cuerpo que cambia de lugar, multiplícase instantáneamente, como si la presencia de cada uno de los puntos de sus rayos en todas y cada una de las direcciones del espacio fuese contemporánea y metafísicamente inseparable de su substancia misma ([23]). Y no es este un caso único en la doctrina de San Buenaventura; volveremos a encontrar el mismo problema a propósito de la noción del espacio. Sin embargo aunque conciba la propagación de la luz como análoga a la de la especie, vémosle a pesar de todo mantener siempre distinción entre estos dos casos y probablemente para salvaguardar la dignidad superior de la luz. Y esto lo veremos mejor quizás, definiendo el modo como el rayo se halla en su medio.

Partimos del principio de que la luz no desempeña el papel de forma con respecto al medio que atraviesa; el rayo luminoso no es, pues, un cuerpo material; empero, si no lo es, no contiene forma alguna en el sentido propio de la palabra, y en esto está el punto más importante. Cuando se deducen de este principio las consecuencias que encierra, llégase en efecto inmediatamente a esta conclusión: que la luz no puede ser la transferencia de una forma propiamente dicha, y

([23]) "Estando en medio la luz a modo de especie e imagen, que de ningún modo entran en la constitución de alguna cosa natural." *(II Sent.*, 17, 2, 2, fund. 1m, t. II, p. 422.) Sobre la diferencia entre estos dos casos análogos: "Y sólo hay un movimiento *(a saber*, el de la especie producida por el color) que procede por difusión del cuerpo opuesto hasta el espejo... y el primero no es movimiento local, sino de generación; ...en esta cuestión hay que tener en cuenta que el movimiento de la luz, por su salida del cuerpo luminoso, no es propiamente cambio de lugar sino más bien generación y difusión de la luz; y esto queda de manifiesto por lo súbitamente que se realiza en un espacio por grande que sea." *(II Sent.*, 13, 3, 1, ad 1m, t. II, p. 325.) Para comprender el mecanismo de esta generación, véase ROGERIO BACÓN, *De multiplicatione specierum:* "Y por tanto no es algo que se mueva allí de un lugar a otro, sino una continua generación de una nueva cosa." (III, 1; en el *Opus majus*, t. II, pp. 504 y sig.) Bacon y San Buenaventura lo explican como la radiación instantánea de una cualidad sin materia que resulta inmediatamente de la sola presencia de una sustancia luminosa, por consiguiente activa, en el centro de un medio. Cfr. igualmente R. GROSSETESTE, *De luce, op. cit.*, pp. 55-58.) "Ni es su tránsito como de algo singular, que pasa súbitamente desde el cielo al centro (pues esto quizás es imposible) sino de algo que sucede por su multiplicación y la infinita generación de la luz."

por esto San Buenaventura la define como algo que sería análogo a la verdadera forma, pero que sin embargo no es forma. La luz recibe de la forma la fecundidad, la actividad, la facultad de fundar, de preparar, y de concluir el acto del conocimiento; pero no la facultad de señorearse de una materia para con ella constituir una substancia definida. Su dignidad y eminencia entre las formas explican quizás esta facultad que tiene la luz de atravesar el medio sin comprometerse, como un ángel; veremos más adelante a los cuerpos inferiores mismos expresar especies bajo la acción oculta de la luz, imitando en esto la expresión suprema del Padre por el Hijo; pues asimismo vemos ahora a la luz irradiar algo análogo a una forma exenta de materia, este *habitus* del medio en que el rayo se desplaza, pero sin fijarse.

Ésta es, efectivamente, la hipótesis que sugieren las expresiones y comparaciones de que San Buenaventura se vale. Así como, nos dice, la especie sensible del color, si la consideramos en el medio que atraviesa, es *como* el color, o una semejanza del color, pero no el color mismo, así la luz, engendrada en el medio, no es la forma misma luminosa, ni una forma engendrada por ella, sino algo que es *como* esta forma, o una semejanza de esta forma. Seguramente es imposible definir con más precisión esta irradiación; no se la puede definir por su respecto al principio material, que no lo tiene, ni por su principio formal, puesto que no es forma; sólo, pues, puede definirse por su principio original, que es lo que hemos hecho al definirla como una semejanza, es decir como algo que posee en común una cierta cualidad, y especialmente como semejanza *irradiada*, a diferencia de cierta semejanza *expresada* que será la *especie* (24). No cabe llegar más lejos en la metafísica; lo que se puede todavía agregar sobre la naturaleza del rayo luminoso sólo afecta al perspectivista o al geómetra, y San Buenaventura deja este cuidado a Roberto Grosseteste y a Rogerio Bacon.

Quédanos sin embargo un corolario que sacar de estos principios, y hay que tomarlo en consideración, porque puede ayudarnos a comprender el sutil pensamiento de San Buenaventura en esta importante cuestión. Hanse preguntado los filósofos respecto de este rayo lo que nosotros nos hemos preguntado sobre la luz misma: ¿es forma substancial o forma accidental? Distingamos.

En un primer sentido, se llama luz irradiada (*lumen* por oposición a *lux*) a una virtud activa, salida del cuerpo luminoso, y por la cual él obra sobre los cuerpos inferiores que le están sometidos. Ahora

(24) *II Sent.*, 13, 3, 1, concl., t. II, p. 325; 13, 3, 2, concl., et ad 1-3; t. II; p. 329. Para la explicación de términos, *I Sent.*, 17, 1, un. 1, concl., t. I, p. 294; 9 dub., 7, t. 1, p. 190; *II Sent.*, 13, 3, 1, concl., sub. fin., t. II, p. 325.

bien, esta primera irradiación no puede ser considerada como una forma accidental. No lo es en el cuerpo luminoso que la engendra, por cuanto hemos dicho que la naturaleza de este cuerpo era precisamente multiplicarse; es por lo tanto algo connatural a él y consubstancial; es inseparable de él. Tampoco es la forma accidental de su medio, por lo mismo que hemos afirmado que propiamente no juega papel de forma. Lo único que queda, pues, es que la luz irradiada sea pura y simplemente una forma substancial, esto es la forma substancial misma del cuerpo luminoso en cuanto obra como forma motora, reguladora y conservadora de los seres inferiores: *ipsa forma quae dat esse corpori lucido, et a qua luminosum corpus principaliter est activum sicut a primo movente et regulante* (25). Esta radiación substancial del foco luminoso es la que encontramos presente por doquiera en el mundo de los cuerpos, organizados o no organizados. Y puesto que no es sino una cualidad accidental y sensible, no podría ser percibida, y su presencia en los seres inferiores no se descubre sino por las operaciones múltiples que allí ejerce. Ningún dominio escapa a su influencia. Penetra hasta lo más profundo de la tierra, y allí preside la formación de los minerales (26); gracias a su pureza y a la analogía que los aproxima, puede obrar sobre el "espíritu" que dispone la materia para recibir la vida; ella es quien ocasiona por su influencia las generaciones animales, saca de la potencia de la materia las almas vegetativas y las almas sensitivas, y colabora como principio activo en la vida de estas formas (27). Todavía hace más la luz. Si admi-

(25) "La luz en el medio significa la virtud activa que sale del cuerpo luminoso, por la que éste obra y deja su huella sobre estas cosas inferiores; y ésta es una virtud sustancial al mismo cuerpo. Damasceno, refiriéndose a esa virtud, afirma que la luz que sale del fuego no es algo ministerial o accidental del mismo fuego, sino una fuerza connatural y consustancial a él...; dicha fuerza no es perceptible al sentido, ni obra únicamente en el sentido de la vista, sino también influye en que todos los sentidos lleguen al acto, como dice Agustín en el séptimo libro sobre el *Génesis* a la letra (XV, 21, y XIX, 25). Asimismo, según los filósofos, el cuerpo celeste, mediante su luz, influye hasta las profundidades de la tierra, donde los cuerpos minerales tienen que ser engendrados." *(II Sent.*, 13, 2, 2, concl., t. II, p. 328.) Para las expresiones citadas en el texto, *II Sent.*, 13, 2, 2, concl., t. II, p. 321; se distinguirá allí *lux (ilúcido)* de *lumen (luminoso)*.

(26) Véase la nota precedente, *loc. cit.*, p. 328, y: "A la objeción sobre la influencia de la luz y del calor, se responde que la influencia de la luz puede ser doble, manifiesta u oculta. La influencia manifiesta se lleva a cabo por medio de un cuerpo diáfano, sobre todo cuando lo percibe el sentido. La influencia oculta no solamente se verifica por medio de un cuerpo diáfano sino también por uno opaco, como sucede con la acción de las estrellas en los minerales ocultos bajo tierra." *(II Sent.*, 2, 2, 1, 2, ad 1um, t. II, p. 75.)

(27) "Cuanto mayor es la luz, tanto más se difunde y multiplica; luego si el empíreo es el más luminoso de los cuerpos, es también el más difusivo;

timos que ella prepara el cuerpo para recibir la vida, hemos necesariamente de considerarla como una especie de intermedio y de lazo entre el alma y el cuerpo (28); intervendrá hasta en las operaciones más ínfimas del conocimiento, y hará pasar, de la potencia al acto, no sólo al sentido de la vista, sino a todos los demás (29). Tal es la vasta esfera de influencia de esta forma substancial, tanto que podría decirse que ningún ser del mundo sublunar se sustrae a su acción.

No ocurrirá lo mismo si consideramos bajo el nombre de luz a esta radiación sensible que por la vista percibimos, y cuya idea evoca en nosotros comúnmente el oír pronunciar esta palabra. Tomada en el medio mismo que atraviesa, no es ni forma substancial ni forma accidental, y esto por lo que antes dejamos apuntado. El aire, de que ella es un *habitus*, la transporta; pero no la sostiene como un sujeto material sostiene a su forma; ella misma tampoco tiene otro principio que aquel de que trae su origen: *lumen, quamvis sit in aere, causatur a corpore luminoso, et ab illo principaliter dependet; nec est in aere sicut in sustinente, sed sicut in deferente.* Empero si consideramos esta radiación particular en cuanto agrega al cuerpo luminoso el resplandor sensible que lo hace perceptible a nuestros ojos, o en cuanto confiere a la materia a que se incorpora los colores que la hacen visible y acrecientan su belleza, debemos considerarla como forma simplemente accidental. Sensible, capaz de aumento y disminución, no es sino un instrumento externo de esta forma luminosa cuya esencia misma no nos es perceptible, pero que captamos por medio de aquella de sus cualidades para la que está nuestra vista adaptada:

mas como la luz del empíreo y la del firmamento pueden influir en la vida vegetativa y en la conservación, síguese, según parece, que el empíreo influye más en estos cuerpos inferiores." (*II Sent.*, 2, 2, 1, 2, fund. 4, t. II, p. 73.) "Ningún accidente es causa de la sustancia, pero la luz del cuerpo celeste es el principio de la producción del alma vegetal y del alma sensible, que son formas sustanciales; luego es sustancia." (*II Sent.*, 13, 2, 2, fund. 4m, t. II, p. 319.) "La naturaleza del espíritu que dispone a la vida es conforme a la misma luz en cuanto a su pureza, y por esta razón ha nacido para recibir." (*II Sent.*, 2, 2, 1, 2, ad 3um, t. II, 75.) En el mismo sentido, con alcance un poco más general: "La luz es la forma de todo el orbe primero, y por su influencia se producen las generaciones en las partes inferiores." (*IV Sent.*, 13, 1, 1, ad 4um, t. II, p. 313; *IV Sent.*, 49, 2, 1, 3, 1, t. IV, p. 1016; *Itiner.* II 2; ed. min. p. 304; *Brevil.* II, 3, 2; ed. min., p. 66.

(28) "La luz es aquello mediante lo cual el cuerpo se une al alma y el alma rige al cuerpo." (*II Sent.*, 15, 1, 3, *oppos.* 2m, t. II, p. 379.) San Buenaventura lo concede: "Porque en los cuerpos de los animales predominan los elementos... activos en lo que afecta a la cuantidad del poder" (p. 381. Para lo que sigue, véase la p. 273, nota 25. Sobre el papel de la luz como intermediaria entre el alma y el cuerpo, cfr. cap. X.)

(29) *II Sent.*, 13, 3, 2, ad 3m, t. II, p. 329.

lux non sentitur ratione suae essentiae, sed ratione fulgoris vel coloris eam inseparabiliter concomitantis (30).

Y nos encontramos ya en posesión de los dos principios constitutivos del universo sensible: la materia corporal y esta luz que es como el principio general de distinción de todas las restantes formas corporales (31); réstanos tan sólo seguir las determinaciones sucesivas que Dios les ha dado para acabar la obra de distinción antes del descanso del séptimo día. Los seres así distinguidos serán bien creaturas simples e insensibles, o bien cuerpos mixtos y dotados de sensibilidad. Entre los cuerpos simples, servirán unos de continente o envoltura, en tanto que otros se colocarán dentro del lugar circunscrito por los primeros; examinemos ante todo la envoltura del mundo que llamamos los "cielos".

Por razones más teológicas que físicas, coloca San Buenaventura inmediatamente después del empíreo un cielo que llama cristalino. En éste como en muchos otros problemas del mismo género, distingue la posición a que conduce la razón cuando se la abandona a su inclinación natural, de la posición que sugiere la interpretación literal de las Escrituras, y trata de abrirse camino entre las dos. Para quienes siguen el camino de la razón y de la filosofía natural: *viam rationis et mundanae philosophiae*, la corteza exterior del universo es el cielo de las estrellas fijas, y por lo tanto no habría allí ni agua ni líquido cristalino sobre él. En cambio para los que se atienen al texto del Génesis (1, 6) es evidente que el firmamento de las estrellas fijas se halla colocado entre dos aguas: *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis;* admiten, pues, un cielo de aguas que envuelva la primera esfera sideral, y que con su frescor temple el calor ardiente del éter. No es de parecer San Buenaventura de que se pueda llegar a certeza absoluta sobre este punto, por eso propone esta solución moderada intermedia entre la de la fe del carbonero y la de la filosofía pura: puesto que la Escritura lo dice, hemos de admitir que haya agua por encima del firmamento; empero estas aguas, como la razón lo sugiere, no son propiamente aguas. Son como el agua transparentes, y capaces de refrigerar cuanto les rodea; pero sin que en sí mismas sean frías, y menos aun tengan esa pesadez del agua que las inclina naturalmente hacia abajo (32).

Si las aguas del cristalino no son de la misma naturaleza que las del elemento acuoso, podemos de la misma manera decir que el fuego

(30) *II Sent.*, 13, 2, 2, ad 2m, et concl., t. II, p. 321.
(31) Véase la nota 20, fin.
(32) *II Sent.*, 14, 1, 1, 1, concl., t. II, p. 337. Sobre el movimiento de este cielo, véase *II Sent.*, 14, 2, 1, 3, concl., t. II, p. 355.

de que consta el firmamento no es de la misma naturaleza que el del elemento ígneo. También en esto encontramos en oposición a filósofos y teólogos, y nuestro Franciscano trata de ponerlos de acuerdo y restablecer la armonía. Los filósofos quieren admitir una quinta esencia, incorruptible y ajena a la contrariedad de los cuatro elementos. Sería ella quien ejerciera una influencia conservadora y conciliadora sobre todo el resto de la naturaleza. Según los teólogos por el contrario, tan sólo existirían los cuatro elementos corporales, y la Escritura no nos autorizaría a suponer que el firmamento de las estrellas fijas pudiese tener naturaleza distinta de la del fuego. Empero San Buenaventura halla fácilmente, en su metafísica de la luz, medio para ponerlos acordes. Parécele absurdo atribuir al firmamento la naturaleza de fuego elemental, porque no se hallan allí ni el movimiento ni los efectos del fuego, y en cambio parécele que el mundo reclama esa quinta esencia para que el universo mismo no permanezca acéfalo. Pero al mismo tiempo le repugna admitir que San Agustín se haya equivocado en esto. Supone por tanto que el firmamento es efectivamente de naturaleza ígnea, pero no en el sentido de que tuviera la misma forma que el fuego elemental, sino de que, como el fuego, participara de la naturaleza de la luz, de una manera analógica, principalmente, a lo que parece, bajo el doble aspecto de luminosidad y de pureza (33). Su figura es circular, como corresponde al cuádruple punto de vista de la simplicidad, capacidad, perfección y movilidad (34). Viénele su movimiento, como todo movimiento en general, de la moción y cooperación íntima e inmediata de Dios; pero al mismo tiempo que esta acción divina se ejerce, muévese el firmamento por una facultad natural que Dios le ha proporcionado; danse, por lo tanto, simultáneamente la acción de esta virtud motriz natural y la cooperación inmediata de Dios. La virtud motriz del firmamento es su propia forma, y no un alma como los filósofos paganos lo creyeron. Lo que ni es fácil de probar ni razonable de contradecir es la afirmación de que Dios haya encargado a los ángeles de presidir el movimiento y orden de los cielos; opinión es ésta que tiene altas autoridades en su favor, y por otra parte satisface a la razón y a la piedad (35).

Tal es la envoltura insensible del mundo; veamos ahora qué seres insensibles encuéntranse en ella. Los primeros que se presentan a nuestro examen son las luminarias que Dios ha colocado en el interior del firmamento. Para conciliar la tesis de los astrónomos que enseñan la

(33) *II Sent.*, 14, 1, 1, 2, concl., t. II, pp. 339-340. Se refiere a San Agustín. Cfr. *II Sent.*, 17, 2, 2, concl., t. II, p. 422.
(34) *II Sent.*, 14, 1, 2, 1, concl., t. II, p. 342.
(35) *II Sent.*, 14, 1, 3, 1 y 2, concl., t. II, pp. 346 y 348-349.

existencia de muchos orbes planetarios distintos entre sí, con la de los teólogos que sostienen que todos los astros están en el firmamento: *fiant luminaria in firmamento coeli* (1, 14), admite San Buenaventura que el firmamento es una especie de medio continuo, de naturaleza por lo demás corporal, y que los orbes planetarios no se distinguen en él sino por su movimiento. La diversidad de movimientos no es en manera alguna incompatible con la continuidad de la substancia, cosa fácil de comprobar por las corrientes que surcan el aire y las aguas; la continuidad del medio que la Escritura llama el firmamento puede, pues, conciliarse con la distinción de orbes reclamada por los filósofos ([86]).

Los astros que se hallan sobre el más elevado orbe son las estrellas fijas; están desprovistas de todo movimiento propio y no se mueven sino en razón de la rotación del cielo que las arrastra; su número compensa en cierto modo la uniformidad del movimiento de la octava esfera. En cuanto a los planetas que se hallan situados sobre los orbes inferiores, el problema de sus movimientos es mucho más complicado. Los astrónomos se inclinan a atribuirles un movimiento propio sobre epiciclos o excéntricas, para poder explicar la elevación y descensión aparentes de los planetas sobre su esfera. Admiten pues un movimiento aparente del planeta sobre su epiciclo, del epiciclo sobre su excéntrica, y de la excéntrica misma sobre su centro propio, el cual a su vez es distinto del centro del mundo. Empero, los físicos prefieren enseñar con Aristóteles que los mismos planetas son movidos por el movimiento de sus esferas, al modo como el clavo fijo en una rueda se mueve con el movimiento de esta rueda; paréceles en efecto que un medio inalterable, como la materia de que el cielo está hecho, no puede dejar lugar a movimientos como los de los planetas, que deberían en ese caso surcarlo; las elevaciones o descensos aparentes de los planetas se les figuran por tanto explicables por las diferentes velocidades de las esferas, porque cuando un cuerpo celeste sobrepasa a otro en celeridad, parece que retrocede este último. Es muy curiosa la actitud adoptada por San Buenaventura ante estas dos soluciones opuestas. Comprende exactamente el progreso que la teoría de los epiciclos supone con respecto a la teoría de Aristóteles y Averroes. Con ella encuentran fácil explicación las apariencias sensibles, se explica también de manera satisfactoria la posición de los planetas sobre sus orbes. Sin embargo el Santo Doctor se adhiere más firmemente al principio metafísico de un medio celeste inalterable, que a

([86]) *II Sent.*, 14, 2, 1, 1, concl., t. II, p. 352. Los astros están formados de un receptáculo, tomado de la materia de su orbe, y de la luz creada el primer día. Véase *II Sent.*, 14, dub. 3m, t. II, p. 368.

cualquier hipótesis por ingeniosa que fuere, que sólo tenga por objeto el conformarse con las apariencias sensibles. La menos verdadera suposición desde el punto de vista de los sentidos puede ser en realidad la más verdadera ([37]), y así, en fin de cuentas, San Buenaventura presta su asentimiento a la teoría de Aristóteles y Averroes.

De la misma manera, desde un punto de vista metafísico y transcendente resuelve el Doctor Seráfico el problema de la naturaleza de los astros y de su influencia sobre el mundo sublunar. El sol, la luna y los demás planetas no difieren simplemente como individuos dentro de una misma especie sino que son también específicamente distintos, y, precisamente por esta diferencia, es tan diversa su acción sobre los cuerpos inferiores. Como situados en una región superior y dominante, y dotados de una naturaleza más noble que los demás, amén de ricos en virtudes eminentes, pueden obrar sobre nuestro bajo mundo; y del mismo modo que el movimiento local supone un primer motor inmóvil, así el movimiento de alteración, según la cualidad, debe necesariamente suponer una causa que altere sin ser ella misma alterada. Por esto los astros, cuerpos hechos de materia celeste, y desprovistos de las cualidades que son pertenencia exclusiva de los elementos y de los mixtos, deben ser las verdaderas causas de todas las alteraciones que modifican incesantemente a los cuerpos inferiores. Y si los astros obran sobre nuestro mundo, y si son específicamente distintos entre sí, deben poseer facultades diferentes, como las tienen los animales de las distintas especies. Ésta es la razón, por ejemplo, de que la luna, en virtud de una facultad natural y con el auxilio de la luz, ejerza particularmente su acción sobre el elemento húmedo, lo aumente por su influencia y sea causa de las mareas del océano por el flujo que ocasiona su presencia, y el reflujo que su ausencia

([37]) *II Sent.*, 14, 2, 1, 1, ad 4m, t. II, p. 352, y 2, concl., p. 353. Si se compendia el número de esferas u orbes celestes, se llega al número diez, número que satisface por razón de su misma perfección. He aquí como San Buenaventura interpreta la historia del problema: "Algunos filósofos (paganos) dividieron el cielo en ocho orbes; según ellos la octava esfera era la última. Pero otros, más iluminados en esta materia, tras la octava esfera colocaron la novena (esto es, el cristalino, o el cielo de las aguas que está encima del firmamento o cielo de estrellas fijas). Unos terceros, perfectamente iluminados, llegaron a la cabal distinción de los orbes, hasta poner una décima esfera (*a saber*, el empíreo, cielo de luz e inmoble), en la cual está el descanso y la vida eterna, esto es, el cielo empíreo, cuya existencia, por más que de ella nunca o casi nunca nos hable San Agustín, nos atestiguan expresamente Beda y Rabano Mauro." (*II Sent.*, 14, 2, 1, 3, concl., t. II, p. 356.) Es el cristalino el que juega entonces el papel de primer móvil, si bien San Buenaventura parece dispuesto a otorgar al cristalino un movimiento propio que le hace avanzar un grado cada cien años.

determina. Lo mismo exactamente ocurre con los demás astros, cada uno de los cuales posee a la vez la actividad de la luz y la de la facultad específica por la que se distingue de los demás ([38]). Esta acción no se ejerce sin embargo sino sobre los cuerpos insensibles; extiéndese, sí, a los animales, y aun a los hombres, pero no obra en los seres inteligentes y libres sino sólo dando a los cuerpos, que estas almas informan, una disposición que los influye sin determinarlos.

Desde el punto a que hemos llegado, podemos ya contemplar en su conjunto el mundo de las creaturas insensibles. Bajo el empíreo inmóvil y luminoso que los ángeles habitan, gira regularmente el cristalino arrastrando en su rotación al firmamento de las estrellas fijas y los ocho orbes planetarios. Ahora bien, Dios nos indica por la narración del Génesis que esta distinción de las luminarias celestiales no se ha podido realizar sin que a su vez se realizase la distinción de los elementos del mundo sublunar, diciéndonos: *congregentur aquae quae sub coelo sunt in locum unum, et appareat arida* (*Gen.* 1, 9), la Escritura misma nos atestigua este suceso. Para que una cosa se ponga en movimiento hacia su lugar, es efectivamente preciso que se halle ya completa y tenga su forma propia; por lo tanto, reunir en un mismo lugar todas las aguas que se hallaban bajo el cielo consistió necesariamente en dar al agua su forma de elemento específicamente distinto de los demás, y al mismo tiempo la propensión hacia el lugar que a su forma convenía. Y como el lugar propio del agua se encuentra alrededor de la tierra, sólo ha podido congregarse descubriendo la tierra, y disociándose de los dos elementos superiores, el aire y el fuego. Al fijar pues el momento preciso en que las aguas inferiores se han congregado, sugiere la Escritura la distinción de los cuatro elementos, los cuales bajo el orbe de la luna se gradúan desde entonces en este orden: fuego, aire, agua y tierra ([39]). Está concluída la distinción de la naturaleza insensible; réstanos ahora ver completarse a la obra divina por la distinción de los cuerpos mixtos y especialmente de los animales.

([38]) *II Sent.*, 14, 2, 2, 1, y 1 y 2, concl., t. II, pp. 358-360. Para lo que concierne a la eficacia de la luz, véase *ibid.*, ad 3m, t. II, p. 361: "Esto lo realizan (*a saber*, los astros del cielo) ya mediante el poder de la luz, en el que convienen, ya también por fuerzas propias, según las cuales obran en estas cosas inferiores, no produciendo seres semejantes a sí mismos, sino para, mediante su influencia, conservarlos, regirlos y extender las cualidades y naturalezas de las cosas inferiores." Sobre la naturaleza del color, *ibid.*, ad 4m.

Contra el determinismo astrológico, *II Sent.*, 14, 2, 2, 3, t. II, pp. 361-365. Toda esta cuestión, de la que nos limitamos a presentar la conclusión, es muy interesante históricamente.

([39]) *II Sent.*, 14, 2, dub. 1m, t. II, p. 365.

Al abordar el estudio de los seres animados encontramos en su propio dominio a la noción del alma, es decir, de una forma cuya definición misma implica una relación íntima con la materia que ella organiza. Y la cuestión primera que se nos presenta es saber si Dios ha creado las almas *ex nihilo* al formar los cuerpos de los animales o si bien las ha sacado de la potencia de la materia. Muy compleja cuestión, por lo mismo que es difícil decir cómo ha unido Dios las primeras formas a sus cuerpos sin explicar a la vez cómo en la actualidad se realiza esta unión, y de dónde proceden dichas formas. Y resolver este problema es cortar por lo sano la cuestión tan debatida de las razones seminales y del lazo que une la materia a la forma en la economía de los seres vivientes [1].

San Buenaventura se encuentra en esta materia con tres soluciones. Es la primera la que generalmente se atribuye a Anaxágoras, que supone las formas preexistentes, aunque en estado latente, en el seno de la materia. Empero la expresión *latitatio formarum* puede a su vez interpretarse en dos muy distintos sentidos. Admitiráse, por ejemplo, que Anaxágoras consideraba a las formas como realmente existentes en la materia, y por ende con razón propia de formas, pero disimuladas y de forma tal que al exterior no fuesen visibles. En semejante hipótesis sería la naturaleza exactamente como un cuadro cubierto por un velo; el cuadro es real, existen las formas y los colores, solamente que no los vemos. Por el contrario, podríase admitir que las formas no estuviesen en la materia en estado de formas ya desarrolladas, sino solamente en potencia. Esta sería la verdadera solución del problema, como más adelante lo veremos; pero desgraciadamente no fué éste el sentido que Anaxágoras dió a su afirmación. Si traducen sus intérpretes exactamente su mente, él enseñaba que el agente particular no produce nada de nuevo por su acción y que la eficacia de

(1) Sobre este punto véase el excelente *Scholion* de los editores de Quaracchi, t. II, pp. 199-200, al que se agregará el del texto capital de las *Sentencias*, dist. 18, art. 1, q. 3, t. II, pp. 440-444. Cfr. Ziesché, *Die Naturlehre Bonaventuras*, "Phil. Jahrb.", XXI, Bd., 1908, pp. 169-189. Trabajo conciso y útil para consulta.

su esfuerzo se limita al descubrimiento de las formas que antes que él existían en la materia; sácalas a la luz del día, pero no las hace. Colocábase Anaxágoras, pues, en el primer punto de vista que antes mencionábamos (2), y su doctrina es totalmente falsa por suponer una materia informada, a la vez y en el mismo respecto, por formas físicamente incompatibles entre sí. Es comprensible que pudiese ser sucesivamente fría y caliente, pero no que lo fuese a la vez.

Una segunda hipótesis, expuesta por Avicena, no concede más eficacia a la causa segunda que la de Anaxágoras, mas por una razón muy diferente, a saber: que las formas nuevas aparecen entonces en la materia, mas en virtud de una acción directa del Creador. También aquí caben dos interpretaciones de la misma doctrina. O bien quiere decirse simplemente que Dios es el agente principal, y, en último análisis, la causa última de la aparición de las formas, y sólo se trata de decir una gran verdad; o por el contrario quiere decirse que Dios es la causa eficiente total de la aparición de las formas, y que por consiguiente cada forma que aparece resulta una nueva creación de Dios, como en efecto acontece con el alma racional, y que el agente particular no hace sino disponer la materia para su aparición; llegamos así a la doctrina de un Dios que sería el *dator formarum;* y en este sentido precisamente lo entendía Avicena (3). Ahora bien, semejante concepción de la acción natural es manifiestamente ininteligible. Cuando un agente particular obra es preciso que su acción produzca algo, o de lo contrario no podremos darle el nombre de agente. Busquemos pues el mínimum de eficacia que hayamos de atribuir a su acción para que pueda merecer tal nombre; será indudablemente la misma que Avicenna se ve precisado a concederle: disponer la materia para esta forma que ella no produce. Pero aun entonces hemos de admitir que esta disposición introducida por la causa segunda en la materia no será la misma en todos los casos; variará necesariamente en previsión de las distintas formas cuya aparición tenga por misión preparar, de tal manera que la simple disposición para la forma supone ya la producción de una forma. Es preciso, pues, negar toda eficacia a las causas segundas o tratar de encontrar otra solución.

La tercera de las que se ofrecen a nuestro examen merece retener nuestra atención, pues el principio en que se funda es incuestionablemente verdadero: exceptuado el caso del alma humana, todas las formas naturales estarían, sí, en la materia —y esto va contra Avicena—,

(2) El argumento se refiere a los textos de Aristóteles, *Metaph.*, I, 3, y *Phys.*, I, 4.
(3) Avicena, *Metaphys.*, IX, cap. 5.

pero estarían solamente en potencia, lo cual va contra Anaxágoras. La eficacia de la causa segunda sería en este caso una eficacia real, consistente en hacer pasar a las formas de la potencia al acto: *et ista est positio quam videtur tenuisse Philosophus, et modo tenent communiter doctores in philosophia et theologia;* empero también ésta puede ser interpretada en dos sentidos distintos.

Dicen algunos, en efecto, que las formas naturales están en la potencia de la materia, en el sentido de que ésta puede recibirlas, y de que, al recibirlas, coopera en cierto grado a su producción. Es la interpretación en que Santo Tomás se detiene particularmente, y que es preciso comprender, si queremos llegar a representarnos bien la actitud de San Buenaventura. Desde el punto de vista tomista, no se hallan las formas en la potencia de la materia en el sentido de que allí preexistan, formadas ya, o semiformadas, o virtualmente. En cuanto formas no existen allí de ninguna manera. Cuando afirmamos que las formas están en la potencia de la materia decimos simplemente que la materia que las puede recibir existe ya, y la potencia de esta materia con respecto a esta forma se reduce a una capacidad puramente pasiva para recibirla. Es puramente pasiva, decimos, y sin embargo no se reduce a una pura negación. La materia no contiene nada de la forma antes de haberla recibido; pero no le es indiferente, y prueba de ello es que no puede cualquier materia recibir cualquier forma. El mármol no tiene nada de la forma de estatua; pero puede recibirla. Así nos encontramos con que ciertas materias son naturalmente aptas para recibir determinadas formas, y esta aptitud, positiva, pues se funda en su naturaleza misma, pero puramente pasiva, ya que las formas nada poseen que las capacite para darse a sí mismas el ser, es precisamente lo que permite a la causa eficiente sacarlas de la potencia. Comprendemos, pues, cómo esta doctrina explica la actividad de las causas segundas. La materia les es necesaria, pues sin ella las causas segundas quedarían reducidas a la imposibilidad de hacer nada, o a la necesidad de crearlas *ex nihilo;* en cambio su acción resulta eficaz por cuanto la forma que ellas hacen salir de la materia, no estaba allí preformada realmente antes de ser engendrada por la causa eficiente que la produce.

Pero comprendemos también al mismo tiempo cómo queda planteada la cuestión por los filósofos del medioevo. El problema de la educción de las formas se les figura particularmente difícil de resolver, pues si la forma está ya en la materia, el agente que creemos produce algo, aunque otra cosa nos parezca, no produce nada; y si la forma no está todavía en la materia el agente que parece sacarla de la potencia de la materia, la introduce, por el contrario, en la

materia por una especie de creación. Ahora bien, la exposición que San Buenaventura hace de la doctrina albertino-tomista, atrae muy particularmente nuestra atención hacia el segundo aspecto de la dificultad. La materia aparece entonces como un receptáculo dotado de una aptitud meramente pasiva para recibir la forma, y pues la operación del agente no recae sobre una virtualidad ya positiva de forma, sino sobre un terreno neutro que sufre sin reaccionar, toda la eficacia de la operación se halla concentrada en la forma del agente mismo como en su principio eficiente y original. Cuando hablamos de "sacar" una forma de la materia como si estuviese ya allí, queremos decir de hecho que una forma, en virtud de su poder natural de multiplicarse, se propaga en una materia de la que se apodera: así, para atenernos a ejemplos que nos son familiares, la vela cuya llama enciende a una o varias otras, o las múltiples imágenes que un mismo objeto engendra por su sola presencia ante muchos espejos. En realidad no estaría bien decir que las formas tienen una materia de la que ellas son extraídas, sino un principio que en la materia las engendra (4), y esto es precisamente lo que San Buenaventura no se decide a aceptar. Para una mente como la suya, atenta sobre todo a respetar los derechos de Dios, y que prefiere errar en perjuicio de la creatura antes que correr el simple riesgo de equivocarse en detrimento del Creador, la concepción

(4) Cfr. Santo Tomás de Aquino: "Por tanto a estas fuerzas incompletas preexistentes en la materia llaman razones seminales, por estar en la materia según el ser completo, como lo está en la semilla la fuerza formativa. Mas esto no parece ser verdad, porque aun cuando las formas sean extraídas de la potencia de la materia, sin embargo esa potencia de la materia no es activa sino tan sólo pasiva... y por ello, así como no decimos que los cuerpos simples de por sí cambien de lugar, pues el fuego no puede dividirse en el que mueve y el que es movido, tampoco puede darse de suyo una alteración en el sentido de que una potencia de la materia obre de alguna manera en la misma materia en que reside, poniéndola en acto... Ni, de que en la materia haya sólo potencia pasiva, se sigue que no se dé generación natural, porque la materia coopera a la generación no por la acción sino en cuanto es apta para recibir tal acción, que se llama también inclinación de la materia e incoación de la forma... por eso concedo que en la materia no hay potencia alguna activa, sino meramente pasiva, y que las razones seminales de la naturaleza sean denominadas fuerzas completas con su correspondiente capacidad pasiva, como el calor y el frío, la esencia del fuego y el poder del sol y así por el estilo; y llámanse seminales no a causa de su ser imperfecto, como sucede en el poder formativo de la semilla sino porque a los primeros seres creados en la obra de los seis días se les concedió dichas fuerzas para que de ellos, como de otras tantas semillas, se produjeran y multiplicaran las cosas naturales." *(II Sent.*, 18, 1, 2, ad *Respond.)* El desacuerdo de estos dos filósofos no versa sobre la materia, pues San Buenaventura no admite que la materia como tal sea activa sino sobre la presencia en la materia de formas imperfectas, lo cual admite San Buenaventura y niega Santo Tomás.

tomista de la educción de las formas tiene la contra de otorgar excesiva eficacia a la causa segunda, suponiendo que la forma eficiente extrae de sí misma la forma engendrada, y la produce en cierta manera de su propio caudal. Por esto lo vemos adherirse a una interpretación totalmente distinta, la teoría de las razones seminales, y desarrollarla minuciosamente.

Desde este último punto de vista, las formas aparecen como literalmente en potencia en la materia, lo cual significa que aquí la materia tampoco tiene, en cuanto materia, ninguna de las propiedades de la forma en cuanto forma, pero que existen en la materia gérmenes de formas sobre los que recaerá la acción que los ha de hacer desarrollarse. La materia de Santo Tomás es un espejo en que una luz puede propagarse; la de San Buenaventura un terreno que contiene granos, no plantas, pero del que desde luego pueden sacarse plantas. Figúrasele esta solución del problema capaz de allanar las dificultades inherentes al aristotelismo puro, pero es preciso entenderla bien y evitar toda confusión. Afirmar que la materia concurre realmente a la producción de la forma, no significa que la causa eficiente pueda transmutar la materia en forma, y hacer que uno de los dos principios de todo cuerpo sensible se convierta en el principio opuesto. No queremos decir sino que la materia ha sido creada preñada de algo, de lo que el agente extrae la forma. Este algo no es materia, pues nada puede hacer que uno de los dos principios llegue a convertirse en el otro; tampoco es forma, pues en caso contrario el agente nada tendría que hacer por encontrarla ya preexistente a su acción; ni menos es una parte de la forma, pues tan difícil es concebir la producción de la parte que falta por la que existe, como concebir cómo la forma del efecto puede totalmente salir de la forma de la causa. ¿Qué es, pues? Un principio que contiene en sí en estado virtual lo que será la forma en estado actual. No busquemos otra definición; podrá indiferentemente decirse que su naturaleza consiste en poder ser la forma, o que es la esencia misma de la forma considerada bajo un modo de ser todavía incompleto; ambas fórmulas son equivalentes: *illud potest esse forma et fit forma sicut globus rosae fit rosa* ([5]). Un capullo de rosa no es una rosa, pero la contiene, y por eso puede el sol abrirla.

Mirada en este aspecto la doctrina bonaventuriana de la educción de las formas satisface a la primera condición del problema: el agente particular hace algo al obrar. No se crea que la presencia de una razón seminal sobre la que recae la acción de la causa baste a dispensarla de ejercer una verdadera eficacia. La razón seminal es ya de la

([5]) *II Sent.*, 7, 2, 2, 1, concl., t. II, p. 198.

naturaleza de la forma, pero para desarrollarla y llevar al acto lo que ella contiene en estado de germen, es preciso que reciba de fuera lo que le falta, ya que dejada a sus propios recursos, sería eternamente incapaz de conferirse esa actualidad. Añádase que no basta una excitación exterior cualquiera para ponerla en movimiento, ni una impulsión inicial que no modificara su ser. Al penetrar en la razón seminal para despertarla, la causa eficiente la informa positivamente, y la perfecciona dándole algo de sí. Tan cierto es esto, que lo que la causa eficiente le ha infundido, se convierte en parte integrante del ser del efecto, de tal forma que el efecto mismo encierra algo de verdaderamente nuevo.

Al mismo tiempo que respeta la eficacia de la acción de la causa segunda, esta doctrina de las razones seminales descarta toda sospecha de aptitud creadora o cuasi creadora de la causa segunda para engendrar la forma de su propio ser. Es que lo que la causa eficiente da al efecto no es el ser, sino cierto modo de ser. La esencia de lo que era razón seminal es la esencia misma de la forma completamente actualizada, y debe ser así, ya que las esencias cambian por adición de ser como los números por adición de unidades, de tal suerte que si la causa agregara ser a la razón seminal, la forma que de ella saliera poseería esencia distinta y nos hallaríamos de nuevo abocados a la pseudo creación de la solución precedente (6). Lo que recibe pues la razón seminal al pasar de la potencia al acto, es un nuevo modo de ser. Modo de ser substancial, y no simplemente accidental, pues antes de la acción de la causa no tenía sino una simple virtualidad, no una substancia; sin embargo simple modo de ser, ya que si la causa eficiente hubiese sido capaz de añadir algo de ser a su contenido, hubiera sido a base de crear, y ni los animales, ni los hombres, ni aun los demonios son capaces de hacerlo (7); unos y otros son incapaces de

(6) "Ya que consta claramente que la razón seminal es una potencia activa puesta en la materia, y que esa potencia activa es la esencia de la forma, pues de ella se produce la forma mediante una operación natural, y por ende incapaz de producir algo de la nada, se afirma con motivo suficiente que la razón seminal es la misma esencia de la forma que va a ser producida, diferenciándose de ella sólo en cuanto al ser completo e incompleto, o según el ser potencial y actual." *(II Sent.,* 18, 1, 3, concl., t. II, p. 440.) La primera parte de este texto pone de manifiesto las raíces metafísicas de la doctrina y del por qué Juan Peckham, por ejemplo, podía reclamar la conservación de la tradición en nombre de un interés religioso. (Cfr. asimismo la carta de R. Kilwardby a Pedro Conflans, F. Ehrle, *Beiträge z. Geschichte d. mittelalterl. Scholastik,* "Archiv. f. Lit. und Kircehngesch.", t. V, pp. 614-632.)

(7) *II Sent.,* 7, 2, 2, 2, concl., t. II, p. 202: 'Digamos pues en pocas palabras que los demonios pueden cambiar verdaderamente estas formas de que hablamos (artificiales), pero no por un poder propio sino de la naturaleza. De donde se

ejercer acción ninguna sobre la naturaleza sino sometiéndose a ella. Son como el cultivador que trabaja un campo. Es él quien produce la cosecha, nadie se lo niega; empero para recolectar debe ante todo reunir semillas, confiarlas a la tierra que las ha de fecundar, regarlas con el agua de las fuentes, y de esta forma le vemos ejercer acción eficaz, pues utiliza las virtualidades latentes en el seno de las cosas. Ahora bien, el animal que se reproduce no hace sino lo que el artesano en la utilización de las razones seminales; no engendra una forma semejante a la suya, sino en virtud de la que él mismo ha recibido, y de la virtualidad de substancia que encuentra dispuesta ya a desarrollarse. No se trata aquí de una cuestión secundaria, o de un caso de especie, el principio delimita los dominios del Creador y de la creatura: *Deus enim operatur ex nihilo, natura vero non facit ex nihilo sed ex ente in potentia* (8); es por tanto, y necesariamente, un principio absoluto.

Para acabar de convencernos, comparemos finalmente los tres únicos modos de producción que nos es posible concebir. Puédese en efecto concebir una primera facultad que produjera las cosas obrando desde el exterior; otra, la segunda, que sólo obrara desde el interior; y una tercera, que las produjera en parte desde el interior y en parte desde el exterior. Al primer modo de producción corresponde la actividad del artesano o la del cultivador, que acabamos de tomar como ejemplo; su acción se limita a poner en relación entre sí las naturalezas diferentes, hacerlas obrar unas sobre otras, o por el contrario separarlas. Al segundo modo de operación, consistente en obrar desde el interior, sólo corresponde el poder divino, pues no sólo produce las cosas, sino también los gérmenes de donde proceden, y por consiguiente, lo que de más íntimo hay en ellas. Las naturalezas, o facultades naturales, finalmente, corresponden al tercer modo de operación, pues a la vez obran desde el interior y desde el exterior. Del exterior, por cuanto aplican su acción a las razones seminales creadas por Dios a la vez que la materia; del interior, en cuanto que ellas infunden la actualidad que determina las razones seminales a desarrollarse. En el momento en que la naturaleza obra, introduce su acción hasta el corazón mismo de la esencia, y recae precisamente sobre la razón seminal, que el poder divino previamente ha depositado allí. La causa segunda la presupone pues, pero no la crea. La acción de la forma natural es análoga a la de una causa adyuvante; desarrolla las

sigue que sólo son ministros, no agentes principales, porque, de ser agentes principales, en este caso producirían a modo de creador, siendo por consiguiente creadores." (Cfr. nota 16 de este mismo capítulo.)

(8) *II Sent.*, 7, 2, 2, 2, concl., t. II, p. 202.

razones seminales, y lleva las formas a su perfección, pero el padre no es creador del hijo en mayor grado que el cultivador lo es de las mieses que cosecha, y no sin fundamento decimos que uno y otro simplemente actualizan, por la acción natural o artificial que ejercen, las virtualidades confiadas por Dios al receptáculo de la materia ya desde la creación (9).

Ahora comprendemos cómo se ha producido la misma creación. La materia, desde su comienzo mismo, se ha encontrado enriquecida con todas las virtualidades innatas que la acción creadora había depositado en ella. Cargada de todos estos gérmenes, es un verdadero semillero, *seminarium inditum*, y desde el día mismo de su primera distinción contiene naturalmente todos los gérmenes de todas las formas que en ella podrán en todos los tiempos ser producidos. Habrán indudablemente de pasar de la potencia al acto, pero, como acabamos de indicarlo, San Buenaventura considera que el acto y la potencia no son dos esencias diferentes; no son dos seres, son dos maneras de ser, y estas dos disposiciones diferentes por más que constituyan disposiciones substanciales, no por eso están menos ligadas por una continuidad real que permite el desarrollo de la una a partir de la otra, y

(9) "Existen fuerzas que, en la producción de las cosas, obran sólo externamente; hay otras que actúan de un modo perfecto e interno; finalmente hay unas terceras que en parte obran de un modo interno y en parte externo. El poder del artífice se limita a algo exterior, a separar o unir una naturaleza con otra. El poder de Dios obra interiormente de un modo perfecto, pues produce las primeras *semillas*, lo cual constituye algo íntimo. Mas el poder que en parte obra interiormente y en parte exteriormente es el de la naturaleza que es algo exterior con respecto a las razones seminales y algo interior respecto a las cosas que van a ser producidas de ellas. La naturaleza, al obrar, hace llegar su poder hasta las partes más íntimas del ser que recibe su acción, pero sin que en dicha operación produzca la esencia de la forma, que estaba incompleta en potencia, pues se la supone ya producida por Dios; sin embargo, prestándole su ayuda, la conduce hasta el acto perfecto. Así, pues, el que puede crear, puede producir esas razones seminales, porque éstas no provienen de otras sino que han sido creadas de la nada, y de ellas salen todas las cosas naturalmente producidas. Luego ni el padre es quien produce al hijo, ni el agricultor la mies; porque, aunque el padre obre intrínsecamente, como la naturaleza, obra sin embargo también extrínsecamente, sobre algo ya existente, no sobre la nada, bien que no tan extrínsecamente como el agricultor." (*II Sent.*, 7, dub. 3, t. II, pp. 206-207. Cfr.: *IV Sent.*, 43, 1, 4, concl., t. IV, p. 888.) El principio de esta doctrina aparece en toda su nitidez en la declaración siguiente: "He aquí el resumen de nuestro pensamiento: un agente creado no produce absolutamente ninguna esencia ni sustancial ni accidental; su acción se reduce a que un ser pase de una posición a otra." (*II Sent.*, 7, 2, 2, 1, ad 6m, t. II, p. 199.) Este principio se aplicará a las almas de los mismos animales: "La primera (teoría) afirma que el alma se multiplica y comunica, mas sin que ella tenga ningún sustrato del cual sea producida; pero esto es afirmar que la forma natural puede sacar de la nada otra forma semejante a ella." (*II Sent.*, 15, 1, 1, t. II, p. 374.)

ni siquiera es necesario que la distancia que las separa sea grande, porque la acción de una causa creada basta a hacerles franquearla ([10]).

La misma Escritura nos indica que las cosas debieron efectivamente suceder de esta forma. Cuando leemos en el sagrado texto del Génesis esta divina palabra: que las aguas, o: que la tierra produzca animales dotados de vida, vémoslos brotar de las aguas o de la tierra. Ahora bien, para que las almas vegetativas de los animales pudiesen engendrarse de la materia era necesariamente preciso que estuviesen ya contenidas en ella, y por esto precisamente debemos nosotros suponer que la materia contenía las potencias activas de donde las almas íbanse a desarrollar. Que venga un agente exterior a despertar las virtualidades adormecidas, y ellas desplegarán sus riquezas hasta abrirse en forma de almas animales perfectas; no harán sino lo que el capullo de la rosa, abrirse ([11]); pero para eso es preciso que el capullo exista de antemano. No es fácil cosa decir en qué momento exacto confió Dios las razones seminales a la materia. San Buenaventura, cuando describe la materia tal como Dios la creó en el principio, parece preocupado por explicárnosla en toda su desnudez, apenas diversificada por algunas diferencias de densidad, como por la expectativa de las formas futuras ([12]), y nunca ha sostenido expresamente que las almas

([10]) "Y esta teoría afirma que en la materia existen los gérmenes de todas las formas que naturalmente han de ser producidas, y, al producirse, no se origina de nuevo esencia alguna, ninguna verdad esencial; solamente se obtiene una nueva disposición, haciendo que lo que estaba en potencia se ponga en acto. Pues el acto y la potencia se distinguen, no porque designan diversas esencias sino disposiciones distintas de la misma esencia; disposiciones, entiéndase bien, no accidentales sino sustanciales. Y esto no es tan difícil, puesto que un agente creado puede hacer que lo que existe de un modo exista de otro." (*II Sent.*, 7, 2, 2, 1, concl., t. II, p. 198.)

([11]) "Las almas puramente sensibles procedieron de algo que es a modo de semilla *(ex aliquo seminaliter)*, pero no materialmente. He dicho en modo de semilla: porque las formas son por naturaleza engendrables y corruptibles; y por lo tanto, así como las otras formas naturales no son producidas de la nada, sino de cierta potencia activa existente en la materia de la que proceden, así sucede también con las almas sensibles, que son tan sólo formas, como las almas de los brutos animales. Y, por consiguiente, se ha de conceder que las almas sensibles o las almas de los brutos se originan de algo, no diré de un modo material, sino seminal, porque, como el alma sensible es forma, no tiene materia que forme parte de su ser, sino sólo es producida por la potencia activa de la materia que es excitada por el agente; y así avanza hasta que llega a ser alma, como el botón que al abrirse se convierte en rosa." (*II Sent.*, 15, 1, 1. concl., t. II, p. 374.)

([12]) Véase el capítulo precedente, página 261. De todos modos, no se trata de si hay que identificar o no la forma incompleta de la materia de que hemos hablado, con las razones seminales sino de saber si la materia ha tenido desde el principio esta forma incompleta de corporeidad, junto con las razones seminales, éstas bajo un modo igualmente imperfecto, en cuanto razones seminales.

animales preexistiesen virtualmente en la materia antes de la obra de distinción del quinto día. Enseña en cambio que las almas animales primeras han sido creadas en el *seminarium* de las formas virtuales de las que todas las demás habían de proceder. Pero al mismo tiempo, y sin duda por el texto del Génesis arriba citado, excluye la posibilidad de una preexistencia de las primeras almas animales con respecto al quinto día. En esta segunda hipótesis, el *seminarium* de las formas habría existido desde el origen bajo un modo de ser que no podríamos precisar, y el quinto día sólo habría recibido su organización definitiva. Sea lo que fuere, la cuestión ni se plantea. Las razones seminales son todas reales, y, como dice San Agustín: *terra praegnans est seminibus, non tantum respectu arborum, sed etiam respectu animalium* ([13]); réstanos determinar cuál puede ser su modo de desarrollo.

([13]) *II Sent.*, 15, 1, 1, concl., et ad 3m, t. II, pp. 375-376. San Agustín ha expuesto en muchos lugares la doctrina de las razones seminales. Es una interpretación, inspirada en el estoicismo, de los textos bíblicos conocidos: *Génesis*, I, 1; I, 29; II, 4, 5; II, 2, 3; *Eclesiástico*, 18, 1. Entre otros textos véase: *De vera religione*, 42, 79, P. L., t. 34, col. 158, en que se halla la expresión "baconiana" a la que nos hemos ya referido: *silva silvarum* (cuya traducción corriente: "selva de materiales" podría, sin embargo, ser admisible): "Si, pues, se ama el placer o deleite de la carne, considérese ese deleite con más atención; y si en él se encuentran vestigios o señales de algunos números, hay que fijarse dónde esos vestigios se encuentren sin multiplicarse; porque allí donde no hay multiplicación cada cosa es más simple o una. Y si existen tales números en la misma moción vital, que obra en las semillas, se han de examinar allí (en el movimiento vital) más bien que en el cuerpo. Porque si los números de las semillas germinaran o aumentaran como las mismas semillas, de medio grano de higo nacería medio árbol, y de las semillas o gérmenes de animales no íntegros nacerían animales incompletos, no íntegros, ni una partecita de una semilla tendría fuerza o poder indeterminado en su especie. Mas de una semilla pueden propagarse innumerables seres en su especie, de la mies mieses, del bosque bosques, de un pueblo pueblos, de tal manera que no hay una hoja ni un pelo en su numerosa sucesión que no halle su razón de ser en aquella primera y única semilla." Expresiones muy semejantes en: *Sup. Genes. ad litt.*, V, 23, 44-45, t. 34, col. 338, en donde es digno de mención el término "potentialiter": "Mas así como en el mismo grano de modo invisible estaba simultáneamente todo aquello que andando el tiempo vendría a ser el árbol, así también hemos de creer que el mundo, cuando Dios creó al mismo tiempo todas las cosas, tuvo ya cuanto en él y con él fué hecho, cuando fué hecho el día; es decir, no solamente la tierra y los abismos y el cielo juntamente con el sol, la luna y las estrellas, cuya figura permanece por un movimiento de rotación..., sino también todo cuanto la tierra y el agua produjeron potencial y causalmente (*potentialiter et causaliter*) antes de que aparecieran en el tiempo, tal como las conocemos en las obras realizadas por Dios hasta el presente." (Cfr. asimismo *op. cit.*, IV, 33, 52, t. 34, col. 318; VI, cap. 15, n. 26; en el cap. 18, n. 29, t. 34, col. 351): "Si las causas de todos los sucesos futuros han sido puestas en el mundo...)" —*De Trinitate*, III, 8, 13, t. 42, cap. 875; texto importante y que explica por qué San Buenaventura planteó la cuestión sobre los milagros demoníacos. Nótese la expresión: "Una cosa son estos principios vitales que aparecen

Por cuanto la razón seminal es la esencia misma de la forma considerada en un modo de ser incompleto, la ley de su desarrollo dependerá de la carencia que padezca, y de la naturaleza de las determinaciones que le queden por conseguir. Ahora bien, apenas si se conciben más que dos órdenes de sucesión de formas, y por ende dos modos de posible desarrollo. Una primera solución del problema sería la de los metafísicos que con Platón sostienen la existencia real de los universales, y suponen en consecuencia que las formas más universales comienzan por señorearse de la luz, agregándose después a ellas cada una de las formas más particulares para determinarlas. Entendida en este sentido la razón seminal sería incompleta, como lo es la forma universal, y se iría progresivamente completando, al modo que la forma de animal puede irse completando por la de caballo, y la de caballo a su vez por la de tal caballo determinado (14). Solución es ésta que se apoya en razones poderosas, pues si lo particular es lo actual, si la materia es lo posible, y si la forma universal todavía no especificada es intermedia entre lo posible y lo actual, parece natural que la materia llegue a su forma completa por medio de las formas universales. Y sin embargo no es ésta la solución que San Buenaventura juzga como la mejor fundada.

La universalidad de una forma puede efectivamente extenderse en dos sentidos distintos. Puede ante todo tratarse de la universalidad como el metafísico la concibe, y entonces deberá entenderse la universalidad en el sentido en que se toma cuando se trata de una definición. Y en este caso, la forma universal significa la forma misma de la cosa, por ejemplo, la blancura para lo que es blanco, la humanidad para el hombre; pero entonces significa también, y por lo mismo, el principio que nosotros tenemos de las cosas, porque sólo podemos dar el mismo nombre a seres distintos cuando tienen una misma esencia, y participan de una forma común. Con esto demuéstrase inmediatamente que la indeterminación del universal lógico y metafísico no puede ser la misma que la de la razón seminal, pues para ad-

ya claros a nuestra vista en los frutos y en las cosas animadas, y otra lo que de estas semillas permanece oculto." (*Ibíd.*, 9, 16, cols. 877-878. Agréguese a estos textos el pseudo Agustín, *Dialogus quaest.*, LXV, qu. 37, P. L., t. 45, col. 745. Una fuente histórica digna de ser consultada se hallará en Pedro Juan Olivi, *In II Sent.*, qu. 31, ed. B. Jansen, Quaracchi, 1922, pp. 508 y sig.)

Por otra parte, no carece de interés el indicar que para San Buenaventura la doctrina de Aristóteles sobre este punto está de acuerdo con la de San Agustín; remite a *De Generat. animalium*, II, 3, al que los editores agregan III, 11. De consiguiente aquí no se opone a un hombre sino a una idea. Sobre las "razones primordiales, causales, seminales, naturales." (*II Sent.*, 18, 1, 2, ad 6m., t. II, p. 438.)

(14) Véase Averroes, *Metaphys.*, lib. I, text. 18, cap. 8, t. II, nota 6.

mitir que fuese la misma sería preciso renunciar a nuestra concepción del principio de individuación. Si admitimos que la materia sea informada sucesivamente por formas cada vez menos universales, se impone efectivamente admitir también que la forma más universal se encuentra particularizada por la adición de otra forma más particular; y esto mismo habremos de afirmar al llegar al individuo, enseñando entonces que la individuación se verifica por una forma de la individualidad. Estudiando esta cuestión hemos llegado arriba a la conclusión de que la individuación se verifica por la apropiación recíproca de la materia y de la forma; son pues inadmisibles las determinaciones progresivas de la razón seminal por una serie de formas sobreañadidas; la individuación se concluye en el primer encuentro de la materia con la forma, o de lo contrario no se realizará nunca.

Impónese pues que admitamos otra especie de universalidad, distinta de la del metafísico y del lógico, y es la que el físico comprueba cuando estudia el desarrollo de los seres, preferentemente de los seres organizados. Existe efectivamente una especie de universalidad que no es *esencial*, sino, si se nos permite la expresión, *radical;* y es la que pertenece, no a las esencias definidas que se pueden llamar de los particulares, sino a esos seres aun indeterminados, cuya esencia es como el germen, donde muchos otros seres echarán sus raíces, y que están todavía indiferenciados con respecto a los que de ellos podrán nacer ([15]). No se trata de una universalidad abstracta; sino de virtualidades múltiples de un ser real y concreto, aunque todavía incompletamente desarrollado. Y esta razón seminal va a desarrollarse, no por determinación abstracta de su noción, sino precisamente por enriquecimiento físico de su contenido.

En efecto, la experiencia prueba que el orden en que brotan de la materia las formas naturales no corresponde al orden en que las especies determinan a los géneros. La materia comienza por recibir la forma de los elementos; por intermedio de esta forma elemental hácese capaz de recibir la del mixto, y, por medio de ésta del mixto, se adapta para la del cuerpo organizado, y de esta suerte, por un desarrollo que en todo momento clama por las virtualidades latentes, llegan progre-

([15]) "Pero no se puede llamar propiamente universal a la forma de la parte que no pertenece al género sino por reducción; mas puédesela llamar en algún sentido universal radicalmente, por ser indiferente a muchas cosas que pueden originarse de ella; del mismo modo la causa suele llamarse universal porque en potencia es muchas cosas. Y así aquella potencia activa existente en la materia, a la que llamábamos seminal, puede decirse que es universal, no en el sentido propio en que el metafísico estudia el universal, sino en sentido lato, en cuanto significa indeterminación de un principio, tal cual la estudia el físico." *(II Sent.*, 18, 1, 3, concl., op. 2ª, t. II, p. 441.)

sivamente los seres naturales a su forma perfecta, y las formas superiores se desarrollan en la materia en el momento en que las formas inferiores la han llevado al grado de organización que les permita dilatarse ([16]). Y así como la razón seminal es el término inicial del desarrollo de la forma, así también es el punto final a que esta forma se reducirá. Viene de la materia, y a ella retornará para de ella nuevamente brotar, idéntica a sí misma en cuanto a su esencia, pero revestida de un nuevo modo de ser por la forma que la saca de la potencia de la materia ([17]). De esta manera, nunca perfectamente concluída ni

([16]) "Para el que se mantiene en una consideración general (es decir, para quien considera el problema *a priori* y sin confrontarlo con los hechos), es difícil ver cuál de estas dos posiciones (la del físico y la del metafísico) es más probable y verdadera; mas el que desciende a los casos particulares de la naturaleza observará que se distinguen el punto de vista del físico y el del metafísico y que no pueden corresponderse mutuamente. Pues una cosa es la definición de la blancura... y otra el modo con que la naturaleza la produce. Defínese por su género: es decir, el color; el color a su vez por su género más elevado, y así hasta el género sumo. Mas la naturaleza al obrar no guarda este orden, sino que la blancura es producida del mismo modo que exige la operación de las propiedades elementales juntamente con el poder de la luz. Y por lo tanto la proposición últimamente expuesta es más común, más inteligible y está más de acuerdo con los sentidos." *(II Sent.*, 18, 1, 3, concl., t. II, p. 442.) Compárese con Santo Tomás, *II Sent.*, 18, 1, 2, Resp., *ad Quidam enim dicunt.* El texto más rico es el de P. J. Olivi, *In II Sent.*, qu. 31, ed. B. Jansen, Quaracchi, pp. 508 y sig.

([17]) "Supongamos ahora que la naturaleza produce algo y no ciertamente de la nada, como obra sobre la materia, es menester que produzca una forma. Pero como la materia no puede ser parte de la forma, ni la forma parte de la materia, es necesario que esas formas de algún modo preexistan en la materia antes de ser producidas; y la sustancia de la materia está llena de todas ellas; luego en ella están las razones seminales de todas las formas. Pero la descomposición se inicia tan pronto como tiene lugar la generación; por consiguiente ninguna forma se corrompe del todo, sino que después de la corrupción permanece en la materia como permanecía antes de ser producida; así se expresa San Agustín. Por eso, refiriéndose a las razones seminales, dice que en la materia hay formas antes de ser producidas; afirma también que esas formas tornan a la materia como a ocultísimos senos de la naturaleza, queriendo dar a entender con ambos nombres dos aspectos de una misma realidad... Aun cuando la forma después de la corrupción se encuentre allí de algún modo, sin embargo la naturaleza no puede darle el mismo ser que antes tuviera. Y la razón de ello está en que todo agente natural obra influyendo y dando algo de sí, con lo cual perfecciona lo que existía en la materia. Y lo que aporta el agente pasa a ser del ser producido; por tanto es preciso que la naturaleza ponga alguna cosa nueva en cuanto al modo sustancial de ser, que es el ser actual. Pues aunque la naturaleza no produce una nueva esencia, suministra no obstante un nuevo modo de ser, no sólo accidental, sino sustancial, al actualizarse, pudiendo de tal suerte distinguirse y diversificarse sustancialmente." *(IV Sent.*, 43, 1, 4, concl., t. IV, p. 888.) La última parte de este texto es interesante por cuanto demuestra cómo la doctrina agustiniana de las razones seminales no conduce a San Buenaventura al ocasionalismo. Su constante preocupación es afirmar que existe en

definitivamente reducida a la nada, la razón seminal continúa siempre siendo la esencia imperfecta de una forma que en cualquier instante puede completarse, o el refugio de una forma completa a punto de corromperse. El agente natural halla ante sí esta esencia, la despierta, le da actualidad, e incluso puede determinar la aparición de formas cada vez más perfectas, si les ofrece materia convenientemente preparada; empero la forma más perfecta agota pronto su virtud, y torna a ser razón seminal; la forma del mixto que la sostenía deja a su vez disociarse a los elementos que unía, los elementos libres pueden entonces retornar momentáneamente a la inacción y adormecer todas las formas; y así todas vuelven al receptáculo de la naturaleza, en espera de nuevas fuerzas animadoras que de nuevo las actualicen. Nada se pierde, ni se crea, sino que todo se hace ostensible o implícito, sin que este juego de perpetuas mutaciones pueda nunca concluir sino por la voluntad de Dios que es quien lo ha reglamentado.

Hemos supuesto reiteradas veces que la razón seminal está unida al cuerpo en que se desarrollaba por una relación de conveniencia. No puede cualquier forma aparecer en cualquier materia, y el grado de organización del soporte corporal está en razón directa con la eminencia de la forma que recibe. Este principio va a permitirnos determinar la composición elemental del cuerpo animal, porque si la forma necesita de una materia determinada para actualizarse, ella se la dará; una finalidad interna impulsa a la naturaleza entera, y aun antes de que

la causa segunda una eficacia, pero no una creación. Es asimismo interesante porque permite juzgar una controversia entre ciertos intérpretes de San Buenaventura. J. Krause, *Die Lehre des heil. Bonaventura über die Natur der Körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhälnis zum Thomismus* (Paderborn, 1888), sostiene que las formas están presentes en la materia desde el principio (p. 24); Ed. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, VI, 4-5, Münster, 1909), después de haber declarado que aquí, como en otros muchos puntos de la doctrina bonaventuriana, es difícil llegar a un resultado seguro (p. 34), concluye que toda producción natural supone tres principios en la filosofía de San Buenaventura: la materia, la forma potencial en las razones seminales, y la facultad natural que la lleva al acto. Por tanto, ambas interpretaciones dejan a un lado un elemento de la solución bonaventuriana. No se puede afirmar que las formas estén presentes en la materia, como sostiene Krause, sino solamente la esencia de la forma sin su actualidad. Ni tampoco cabe sostener que haya tres principios de operación, como pretende Ed. Lutz, porque la fuerza natural que actualiza a una razón seminal es una forma, y como la esencia de la razón seminal es la de la forma, quedan sólo los dos principios clásicos: la materia y la forma. La inconsecuencia que se achaca a San Buenaventura también resulta esta vez imaginaria; y achácasela sólo por no poder concebir con él una potencia que no sea un principio puramente pasivo o una mera posibilidad lógica, sino una esencia que sólo alcanzará su forma completa recibiendo lo que le falta mediante una forma ya actualizada.

nos veamos llevados en fuerza de la lógica a afirmarla como tesis general, vamos a ahora a comprobarla en este caso particular. Siempre el inferior ha de estar a las miradas del superior; así la materia ha de estar siempre dispuesta para la forma, y el alma animal se dará el cuerpo que le sea menester para ejercer todas sus operaciones. Ahora bien, el animal percibe los objetos exteriores, y los percibe particularmente por el tacto; empero el sentido del tacto permite solamente descubrir la presencia de las cuatro cualidades sensibles: lo caliente, lo frío, lo seco, y lo húmedo; estas cuatro cualidades sensibles no hacen a su vez sino manifestar la presencia de los cuatro elementos a que pertenecen: fuego, aire, tierra y agua; es preciso pues que necesariamente estos cuatro elementos entren en la composición del cuerpo animal si el alma se ha de comunicar con ellos por su medio. Por otros caminos llegaremos a la misma conclusión. El cuerpo animal está dotado de movimientos diversos; no solamente puede progresar en el sentido de longitud, sino también dilatarse y contraerse; y como ningún elemento puede por sí solo explicar movimientos tan diferentes, luego es precisa la presencia de todos ellos en el cuerpo para explicarlos. Empero las verdaderas razones, las más profundas, hemos de tomarlas de las exigencias del orden universal. Cuanto una forma es más espiritual, mayor es el número de operaciones que puede realizar; por eso, la forma animal, comparada con las formas de los mixtos y elementales, corresponde a un grado ya muy elevado de espiritualidad: *anima sensibilis est valde spiritualis;* debe por tanto ser capaz de llenar operaciones muy diversas, y como no puede llenarlas sino por mediación del cuerpo que se le da para servirla, necesariamente este cuerpo ha de ser capaz de realizar una multiplicidad de operaciones. Hácenle falta para esto facultades, y para tenerlas necesita las naturalezas de que ellas dependen, y para tener todas esas naturalezas, necesariamente ha de poseer todos los elementos. Deducción física es esta cuya conclusión es inmediatamente evidente por un principio metafísico: lo menos noble y lo anterior no existen sino para lo más noble y lo posterior; los elementos no existen pues sino para la forma del mixto, y de no ordenarse entre sí bajo la forma superior que es el alma sensible, no tendrían razón ninguna de ser ([18]).

Si es claro que los cuatro elementos deben entrar en la constitución del cuerpo animal, en cambio el problema de su dosificación se nos presenta muchísimo más complicado. Los elementos se dividen en dos pares de elementos opuestos: el fuego y el aire que son los elementos

([18]) *II Sent.*, 15, 1, 2, fund. 1-4, t. II, pp. 377-378. La conclusión del artículo afirma que no bastaría la forma del mixto, sino que aun sería necesaria la del organizado.

activos, la tierra y el agua que son los pasivos. Por otra parte, es imposible considerar la cuantidad de los elementos bajo un punto de vista único, pues cada uno debe considerarse en la cuantidad de su masa y en la intensidad de sus virtudes activas; puede por ejemplo darse el caso de uno que en un cuerpo animal sólo esté representado por una cuantidad minúscula, pero cuya inferioridad cuantitativa esté compensada por una actividad extremamente intensa. Y esto es lo que nos explica la ley fundamental que rige la composición elemental de los cuerpos animados. Como masa, vemos a los cuerpos constituídos preferentemente por los dos elementos pasivos, tierra y agua; respecto a su actividad, los vemos constituídos sobre todo por los elementos activos: aire y fuego.

La proporción de los elementos, así combinados, no puede realmente ser el simple resultado de una operación puramente mecánica. Si es verdad que el fin encierra la razón suficiente de los medios, y si el fin del cuerpo organizado es el alma, de la que recibe vida, sentidos y movimiento, era del todo necesario que los elementos activos y pasivos se superasen unos a otros en estos dos puntos de vista diferentes. Esto puede comprobarse fácilmente en lo que se refiere a la vida. El cuerpo animal no sería apto para vivir si los elementos pasivos predominaran en él bajo el doble aspecto de masa y actividad; pareceríase entonces al mineral, macizo, sólido e incapaz de ser animado. Del mismo modo sería también mal adaptado a la vida el cuerpo animal si los elementos pasivos predominasen en su doble aspecto de cantidad de masa y actividad, pues los elementos activos abrasarían inmediatamente la materia pasiva y el cuerpo sería imposible de vegetar. Se imponía, pues, una especie de concordia mutua y una proporción recíproca, resultado del predominio alterno de las dos series de elementos; el alma es una especie de armonía, y no ejerce sus operaciones sino en un cuerpo venturosamente equilibrado.

Y lo que decimos de la vida podemos de la misma manera decir de la sensación. El tacto es el sentido animal fundamental y primero, y la tierra es su elemento predominante; si pues la tierra no hubiera predominado en el cuerpo en cuanto masa, no hubiera sido capaz ni de conocer por el tacto, ni de ejercer los sentidos superiores que de él dependen. Era sin embargo necesario que el fuego predominase en el cuerpo en cuanto calor para que el alma pudiera ejercer en él sus operaciones sensibles. El calor y el espíritu vital son efectivamente los instrumentos de la facultad sensitiva del alma ([19]), y, sin su pre-

([19]) *II Sent.*, 1, 2, 1, 2, ad 2m, t. II, p. 42. Cfr. "puesto que el cuerpo organizado tiende por su naturaleza a ser gobernado por el alma mediante los elementos activos", y "el calor y el espíritu son instrumentos de la potencia sensitiva". (*II Sent.*, 15, 1, 3, concl., t. II, p. 380).

sencia activa, faltaría totalmente el intermedio sutil por el que las almas animales se ponen en contacto con las cosas.

Llegamos finalmente a la misma conclusión en lo referente al movimiento. Sin un predominio de los elementos activos sobre la masa de los elementos pasivos, la facultad motriz del alma nunca podría llegar a los miembros que debe mover. Por eso, según frase de San Agustín, el fuego penetra todos los miembros para moverlos, y según nos lo demuestra la experiencia, los sentidos, la vida y los movimientos se embotan cuando el cuerpo se enfría. El aire, pues, y el fuego dan a los miembros agilidad y vigor, mientras que la tierra y el agua les dan masa y solidez de tal suerte que también aquí el predominio alterno de la actividad de los elementos y de su masa preside a la armonía de los cuerpos que las almas animales van a informar.

Comprobamos también al mismo tiempo que una proporción interna gobierna las transiciones necesarias entre la incorporeidad de la forma animal y la tosquedad del cuerpo que ella anima. El principio de continuidad no podía darse por satisfecho con una yuxtaposición brutal del alma de la bestia y la tierra que ella anima; que si hay una diferencia considerable entre la forma animal y la tierra, la distancia es mucho menor entre el elemento más noble del cuerpo y la más ínfima de las facultades del alma. Su misma proximidad es tal que permitirá establecer una continuidad de orden no sólo entre el cuerpo del animal y su alma, sino aún entre el cuerpo del hombre y su alma racional, de la que está separado por una distancia todavía mucho mayor. En efecto, el organismo animal posee no sólo igualdad de complexión y multiplicidad de órganos que lo habilitan para recibir el alma, sino también espíritus sutiles que en cierta forma lo hacen semejante al alma misma. La facultad vegetativa del alma es bastante humilde, y la complexión del cuerpo lo suficiente y perfectamente templada como para que el espíritu vital pueda desempeñar el papel de intermediario y lazo de unión entre los dos. Del mismo modo la organización de los órganos de la vida y de los sentidos es suficientemente armoniosa, y las facultades vegetativas o sensitivas del alma son lo bastante modestas como para que los espíritus naturales o animales sean capaces de establecer unión entre los órganos del cuerpo y las facultades del alma que los utilizan. Así como el agua reconcilia la tierra con el aire, y el aire reconcilia el agua con el fuego, así el fuego, con su calor y los espíritus que éste desprende, reconcilia el cuerpo con el alma que lo vivifica. De esta forma, las exigencias del alma que ha de venir concuerdan con las del orden universal para determinar en sus menores detalles la estructura del cuerpo organizado.

¿Cómo, por otra parte, nos representaremos la naturaleza exacta y la formación de estos espíritus? En esto nos encontramos de nuevo con el desacuerdo, que opone a San Agustín con Aristóteles, sobre la naturaleza de los cuerpos celestiales. El filósofo griego sostiene que estos cuerpos están formados por una quinta esencia absolutamente distinta por naturaleza de la de los elementos; en cambio San Agustín pretende que la naturaleza de los cuerpos celestiales es la del fuego elemental ([20]). Hemos visto ya cómo la doctrina bonaventuriana sobre la luz permitía conciliar ambos puntos de vista, y ella misma va a permitirnos también definir la naturaleza propia de los espíritus.

Admitiendo que efectivamente el fuego celeste sea de la misma naturaleza que el elemental, habría que decir que el cuerpo animal participa de la perfección del cuerpo celeste merced al fuego que contiene, y que este mismo fuego constituye la misma materia de los espíritus animales o vitales. Empero si separamos absolutamente la quintaesencia de que los cuerpos celestiales están hechos de la naturaleza del fuego elemental, los espíritus y el mismo cuerpo animal no participarían en modo alguno de nada que no fuese los cuatro elementos. En este punto San Buenaventura pónese de parte de Aristóteles contra San Agustín, pero reservando un terreno neutro en que ambas doctrinas opuestas podrían conciliarse. En todo el rigor de las cosas, la naturaleza de la quintaesencia es radicalmente distinta de las naturalezas elementales; es inalterable, incorruptible, exenta de toda mezcla, no puede entrar en composición con el cuerpo animal ni por consiguiente engendrar en él a los espíritus. Pero lo que la substancia de los cuerpos celestiales no puede realizar, puédelo su virtud activa. Esta luz de que hemos hablado, que viene a conciliar entre sí los elementos, y hace en el cuerpo de forma conservadora, de alguna manera entra en la composición del cuerpo mismo que ella equilibra y completa; puédesela, pues, considerar aunque en realidad sea del orden de las formas, como cumpliendo en el cuerpo el oficio de un quinto elemento. Y precisamente a esta luz formal se asemejan sobre manera los espíritus. De una manera especial en el hombre, pero también en todos los demás animales, encontramos estos cuerpos tenues, análogos a la materia celeste por su sutilidad y naturaleza luminosa; ahora bien, entre todas las propiedades eminentes que los diferencian de los otros cuerpos, los espíritus animales poseen una que revela su verdadero origen: están libres de la contrariedad que opone entre sí a los cuatro elementos. Propiedad es ésta la más cercana posible a las de la luz, y

([20]) Véase el capítulo IX, página 276.

que no tendría explicación si los espíritus no fueran más que cualquiera de los elementos, aunque fuera el más sutil de ellos. Es que en efecto los espíritus no nacen ni del fuego ni del aire, sino de la unión bien equilibrada de los cuatro elementos: *consurgunt ex commixtione elementorum in quadam harmonia et consonantia* ([21]). Producidos por el acuerdo y la consonancia de los elementos, son naturalmente tanto más puros y próximos a la forma luminosa cuanto la consonancia de que proceden es más perfecta, y el cuerpo donde se engendran es más equilibrado. Los del organismo humano son por tanto los más activos, los más puros, los más nobles; pero se encuentran en grados diferentes de perfección, aunque engendrados de la misma manera, en los cuerpos de todos los animales.

Conocemos ya las formas de los seres animados, así como su materia; hemos finalmente determinado la naturaleza del intermedio corporal que sirve de lazo de unión entre esta materia y esta forma; réstanos todavía por determinar la causa final de su creación. ¿Cuál es la única causa final del universo considerado en su totalidad? El estudio del acto creador nos ha permitido afirmarlo con certeza: Dios, y sólo Él, es la causa última con miras a la cual están ordenadas todas las cosas, como es también la única de donde todas proceden. Dios lo ha hecho todo para su gloria. Empero, si bien no existe sino un solo fin último de los seres, animados e inanimados, sí existe un fin secundario y subordinado, y éste no es otro que el hombre. Al afirmar esta tesis San Buenaventura no cree ceder a un movimiento de orgullo ingenuo, ni hacerse víctima de un antropocentrismo irreflexivo. Para él es un hecho probado que el hombre es la creatura más perfecta del universo; y lo es por su alma dotada de una voluntad libre y un conocimiento racional. Por su entendimiento adueñase el hombre de las

([21]) *II Sent.*, 17, 2, 2, concl., t. II, p. 423. Habrá, pues, tres luces: la celestial, forma sustancial conservadora de los cuerpos; la elemental, emitida por el fuego y, si se quiere hallar en el cuerpo algo *análogo* a la luz celestial, la del espíritu o "luz que es engendrada u originada por la igualdad de complexión". En efecto, esta luz no es única y es necesario tener bien entendido que sólo el espíritu hace que el cuerpo sea susceptible de recibir el alma animal, en el orden de las condiciones corpóreas de su aparición. Las otras luces, las genuinas, no sirven: "Y ésta es aquella luz que hace al cuerpo capaz de recibir la vida, y en ningún modo las otras." *(Ibíd.*, ad 1m.) Otro tanto hay que decir del calor. No hay calor celeste en el cuerpo humano; lo que pasa es que la naturaleza celeste, introduciendo y conservando la proporción del cuerpo por la forma de la luz, hace que se desprenda el calor humano. *(Ibíd.*, ad 2m.)

Acerca de la cuestión de los intermedios, San Buenaventura se inspira en SAN AGUSTÍN, *Sup. Genes. ad litt.*, III, 4, 6, P. L., t. 34, c. 281. Toma de la misma fuente, III, 6, 8 y sig. una curiosa explicación del origen de los peces y de las aves. *(Ibíd.*, c. 282 y sig.)

esencias de todos los seres; por su voluntad, señorea a los animales todos y a todas las cosas, para utilizarlas a su gusto. Quien pretenda discutir esta humana realeza sobre la naturaleza debe aducir hechos contradictorios y demostrarnos lo equivalente a la ciencia y a la industria de los humanos. Ahora bien, hemos sentado como un principio que lo más perfecto es el fin de lo menos perfecto, y que lo que sirve a otro sólo existe para aquello a que sirve; este principio no ha sido sentado precisamnte para justificar la preeminencia del hombre, sino al contrario, en esta ocasión, sólo se le invoca para hacer inteligible el hecho de la naturaleza humana y permitirnos interpretarla. Nada más natural, por tanto, que considerar al hombre como fin próximo de las creaturas animadas; a él están ordenadas todas las creaturas desprovistas de razón, y ordenándose hacia el hombre, cuyo fin inmediato es Dios, es como todas estas creaturas se ordenan a su manera hacia Dios (22).

El hombre, fin de los seres naturales, preside a la creación entera, y pues todo estaba creado con miras a él, él a su vez no debía ser creado sino en un universo completamente preparado ya para recibirlo; por eso ha sido creado el último. Así como el quinto día fueron creados los peces antes que las aves, debido a su menor perfección, de la misma manera, el sexto día, precedieron los animales privados de razón a la creación del hombre racional. La complejidad de su cuerpo en cuya composición están representados todos los elementos, suponía la preexistencia de todos sus elementos constitutivos; la distancia metafísica del alma racional con respecto al cuerpo que ella informa, debía estar simbolizada por la distancia en el tiempo que separa la creación de la materia corporal en el primer día, de la creación del alma racional en el último; su perfección superior exigía finalmente que fuese creada después de todas las demás, por lo mismo que el fin corona la obra (23). De esta forma los animales han sido creados en el

(22) "Por ser, pues, el hombre, capaz de razón, posee libertad y arbitrio y ha nacido para dominar a los peces; mas porque también ha nacido para tender inmediatamente a Dios por la semejanza que posee, de ahí que todas las criaturas irracionales estén ordenadas a él, para caminar ellas de esta suerte por su mediación al fin último." (*II Sent.*, 15, 2, 1, concl., t. II, p. 383.) "Y el mismo movimiento del cielo estelar no tiene otra razón de ser que el de servir al hombre viador." (*II Sent.*, 2, 2, 1, 1, ad 3-4, rat. 4ª, t. II, p. 72.) Cfr. *II Sent.*, 2, 2, 1, 2, fund. 4, t. II, p. 73. Ésta es la razón de que las almas animales, en el plan divino, no tengan derecho a la inmortalidad. El cielo y los cuatro elementos que forman la mansión celeste son eternos; las almas animales que sólo sirven al hombre terrestre, no lo son. (*II Sent.*, 19, 1, 2, t. II, p. 463.)

(23) *II Sent.*, 15, 2, 2, concl., t. II, pp. 384-385. Sobre el reposo del séptimo día, *ibíd.*, 3, pp. 386-387.

orden conveniente; y por eso, después de haber llevado su obra a buen fin, Dios el séptimo día descansó. Descanso que no es tal sino para nuestra manera humana de entender la obra divina, ya que la creación ni le había ocasionado ninguna mutación ni producídole fatiga alguna; descanso que señala simplemente el fin de la aparición de nuevas especies, ya que Dios no cesa nunca de obrar para concurrir a la sucesión de los seres y multiplicación de los individuos en el seno de las especies. En este sentido conserva todavía el universo por la permanencia de su acción.

Toda la doctrina bonaventuriana sobre el alma humana está inspirada por la doble preocupación de impedir que se la confunda ni con Dios que la ha creado ni con el cuerpo a que está unida. Por eso comienza por sentar la tesis de que el alma no ha sido producida de la substancia misma de Dios. Es erróneo admitir que exista un solo entendimiento, el cual se llamaría entendimiento divino en cuanto considerado en sí mismo, y entendimiento humano en cuanto que sería forma de un cuerpo; y sería erróneo por cuanto, siendo Dios el ser perfecto, como lo hemos visto, no podría entrar, a título de principio constitutivo, en la composición de ningún ser. Por lo demás, la posición de los maniqueos sería no menos loca e impía ya que consideran que por lo menos la parte racional del alma está hecha de la substancia de Dios. Admiten efectivamente, según nos lo dice San Agustín, que el hombre posee dos almas: una inclinada hacia el bien, la otra hacia el mal. La que naturalmente obra el bien, y sería además incapaz de hacer el mal, pertenece a la substancia divina; mientras que la que obra el mal, siendo además incapaz de hacer el bien, pertenecería a la naturaleza de un principio malo formalmente opuesto a Dios. Empero en esta teoría encontramos el mismo inconveniente que en la anterior: Dios resulta la materia de una creatura, y se halla por tanto envilecido hasta el mismo género de ser que la creatura, de tal suerte que llegamos por esta doctrina a admitir la noción contradictoria de una creatura que a la vez sería el creador.

En realidad, la concepción de un Dios infinito es inconciliable con la de una participación de nadie en su ser mismo, porque si se admitiera que la substancia divina venía a ser una parte de la naturaleza humana, no nos tendríamos que contentar con decir que sería igual a la naturaleza humana, sino que habríamos de sostener que era inferior a ella. El todo es más que la parte; es decir, que en este caso, el hombre, o se distinguiría de Dios por una forma específica que el mismo Dios no poseería, y por lo mismo sería más que Dios, o no se distinguiría de Dios por forma alguna suplementaria, y entonces sería Dios (1). Concluyamos, pues, que Dios es, con respecto a la creatura,

(1) *II Sent.*, 17, 1, 1, fund. 3, concl., t. II, pp. 411-412; *I Sent.*, 19, 2, un. 3, ad 2m, t. I, p. 361.

causa eficiente, pues la ha creado; formal, por lo menos en cuanto que es su ejemplar primero; final, ya que las cosas sólo existen para su gloria; pero en ningún caso podría ser causa material de ninguna creatura por noble que fuese, porque un ser participado no puede llegar a convertirse en el ser mismo del que ha recibido la existencia.

Empero, esta preocupación de distinguir lo finito de lo infinito no sólo se manifiesta en la doctrina bonaventuriana por la aplicación rigurosa de la creación *ex nihilo* al caso del alma humana, sino que condiciona también la concepción que el filósofo se forma de la estructura misma de esta alma; y nada tan instructivo como percibir esto, porque la dureza de las luchas doctrinales surgidas entre el agustinianismo y el tomismo medievales no tendría explicación sin la presencia latente de los altos intereses metafísicos y religiosos que en la lucha se hallaban empeñados. Como sabemos ya, San Buenaventura se inclina por la tradición, y se aferra a ella fuertemente, pues sabe que con ella los derechos de Dios están incondicionalmente garantizados. Las nuevas doctrinas llegarán por ventura también a garantizarlos, empero esto no es todavía seguro; y lo menos que de ellas podemos decir es que los comprometen en una aventura cuyo éxito todavía es dudoso. Lo mismo que Arnauld a Descartes, podría San Buenaventura decir a los aristotélicos: "¡Fijaos a lo que exponéis la cosa más sagrada del mundo!" Y esto ocurría cuando desechaban las razones seminales, y cuando, como lo hemos visto, rechazaban la composición hilemórfica de los ángeles, y es el caso mismo de la composición hilemórfica del alma humana y de la doctrina de la pluralidad de formas que de ella se concluye necesariamente.

Desde el punto de vista de San Agustín y quizás más de Boecio, al que San Buenaventura cita siempre a este propósito, no existen sino dos especies de seres: el ser que lo es por sí mismo *(a se)* y el que lo es por otro *(ab alio)*. Todo el mundo lo concede, pero no todos sacan con ellos las consecuencias lógicas de una tal distinción. El ser por sí mismo, es el que es; no recibe inteligencia, la es; ni la vida, pues es su propia vida. El ser que lo es por otro, tiene inteligencia y vida, pero no es ni su propia vida, ni su inteligencia, sino que necesariamente las tiene por participación, luego las ha recibido; y para recibirlas le era necesario tener el principio universal de toda receptibilidad, la materia (2). O sea que nos vemos en la necesidad de elegir entre

(2) Véase en especial Boecio, *De Trinitate*, c. 2: "Todas las demás cosas (fuera de Dios) no son en realidad aquello que son *(id quod sunt)*, ya que todo tiene su ser de aquello de que está compuesto, es decir, de sus partes, y lo que es, es esto y aquello, es decir, sus partes unidas, y no esto o aquello por separado; así el hombre terreno, compuesto de alma y cuerpo, es cuerpo y

una u otra de estas dos conclusiones antinómicas: o todo lo que llamamos creatura no está necesariamente compuesto de materia y forma, y entonces la creatura puede *ser*, en el mismo sentido en que decimos que Dios *es;* o no puede la creatura *ser* en el sentido en que Dios *es*, y entonces necesariamente tenemos que atribuirle una materia que la haga capaz de recibir lo que no es de sí. Y no cabe solución intermedia, pues esta es la noción misma de una forma creada que sería al mismo tiempo el sujeto material de sus propiedades, lo cual débese considerar como contradictorio: si es forma sin ser por sí misma todo cuanto puede ser, no lo será nunca; luego necesariamente ha de añadírsele una materia por la cual adquiera ulteriormente todas las determinaciones sucesivas que es capaz de adquirir. El alma humana está exactamente en este caso. No solamente está dotada de facultades que disponen de una materia exterior a ella para actuar, como la facultad de hacer vivir los cuerpos, sino que también está dotada de facultades cuyas operaciones se ejercen en el interior de ella misma, y que por lo mismo requieren una materia interna para ser capaces de desarrollarse. El alma no solamente vivifica el cuerpo, vive también ella; o es, pues, su propia vida, o no lo es. Si lo es, no vive por participación, sino por esencia. Si no lo es, la recibe, y en ese caso es preciso admitir junto a ella, al lado del principio que la da, al que la recibe (3). Boecio ha formulado la regla metafísica que preside toda esta argumentación diciendo: *forma vera quae est sine materia non poterit esse subjectum* (4); no cabrá, pues, arreglo alguno cuando se trate de aplicarla al detalle de las numerosas cuestiones que este principio rige.

Destaquemos ante todo, en efecto, que esto es exactamente complementario de la conclusión que hemos admitido en lo referente a la distinción entre el ser de Dios y el ser creado. Hemos dicho que Dios, a título de causa material, no puede entrar en la composición de creatura alguna, y esto ante todo porque Dios mismo resultaría materia, comunicándose. Ahora bien, Dios no puede recibir ningún principio

alma, y no cuerpo o alma aislados. En una parte, pues, cada ser no es lo que es. Mas el ser que no está compuesto de esto y aquello (de partes), sino sólo es esto (una sola cosa), ése sí es realmente lo que es." (Patr. Lat., t. LXIV, col. 1250.)

(3) *II Sent.*, 17, 1, 2, fund. 6, t. II, p. 414.

(4) Citado por San Buenaventura, *I Sent.*, 19, 2, un. 3, fund. 1m, t. I, p. 360. He aquí el texto de Boecio: "...pues es forma; y las formas no pueden estar sometidas. Y cuando algunas formas están sujetas a accidentes, como la humanidad, por ejemplo, reciben los accidentes, no como forma sino por la materia que le está sujeta. Pues cuando la materia sujeta a la humanidad recibe algún accidente, parece que lo recibe la humanidad misma. Mas la forma, que existe independientemente de la materia, no puede ser sujeto ni existir en la materia; ni sería ya forma sino imagen", *loc. cit.* en la nota 2.

material, sea en el sentido que fuere, porque la materia supone imperfección y pasividad, en tanto que Dios es acabamiento y perfección ([5]). Siendo esto así fácilmente percibimos el principio de donde resultan las dos conclusiones: Dios excluye *a priori* toda pasividad y toda materia, porque Él lo hace todo y no padece la acción de nadie; e inversamente: allí donde hay pasión sufrida, existe necesariamente materia, pues quien no la tiene no puede menos de ser inmutable, como Dios.

Examinemos desde este punto de vista la solución distinta del mismo problema propuesta por Santo Tomás de Aquino. Para él, lo mismo que para San Buenaventura, el alma posee una manera de ser que la distingue radicalmente del ser divino; porque Dios es su ser, en tanto que el alma recibe el suyo; es lo que expresamos diciendo que en Dios la esencia es idéntica a su existencia, mientras que la esencia del alma es distinta de la suya. Ahora bien, esta distinción entre la definición inmutable a que corresponde un ser finito y el ser concreto que la realiza, pone manifiestamente sobre dos planos infinitamente alejados uno de otro la naturaleza creada y la perfección creadora. San Buenaventura no lo niega, y reconoce sin dificultad que la distinción clásica del *quo est* y el *quod est* libra a la doctrina que la profesa de la suposición de confundir la naturaleza con Dios. Empero, para él, el problema del ser es inseparable del problema de la operación de los seres; no basta explicar que la creatura tenga en sí una composición de esencia y existencia que le impide identificarse con Dios, es preciso explicar también por qué clase de composición va a poder esta creatura sufrir la acción de las cosas exteriores y reaccionar a su vez sobre ellas ([6]). Cierto, y claro, que la distinción de esencia y existencia no responde a esta nueva cuestión; si el alma puede llegar a ser pasiva con respecto a las acciones del exterior, no es por serlo con respecto

([5]) *I Sent.*, 19, 2, un. 3, concl., t. I, p. 361.

([6]) "Pues algunos afirmaron que ninguna alma, ni la racional ni la animal, tiene materia, por ser simples los espíritus; mas concedieron sin embargo que el alma racional está compuesta de aquello por lo cual es (esencia: *ex quo est*) y de aquello que subsiste (existencia: *quod est*), ya que es substancia singular, nacida para subsistir por sí y en sí misma. Pero siendo cosa averiguada que el alma racional puede ser sujeto pasivo y activo y cambiar de una propiedad en otra y al mismo tiempo subsistir en sí misma, no parece suficiente poner en ella solamente composición de esencia y subsistencia, sin añadir que está compuesta de materia y forma." (*II Sent.*, 17, 1, 2, concl., t. II, p. 414.) Está de más advertir que aquí, como cuando se trataba de los ángeles, la materia en cuestión no es un cuerpo: "Pues esta materia rebasa lo que es extensión y lo que es privación y corrupción, llamándosela por tal motivo materia espiritual." (*Loc. cit.*, p. 415. Acerca de la solución tomista del problema, véase: *Le Thomisme*, p. 259.)

a su ser; debe, pues, poseer necesariamente esta composición de materia y forma, tal como la hemos atribuído a los ángeles por razones análogas, pues la discusión no está entre los ángeles y los hombres, sino entre la creatura y Dios.

Esta composición de materia y forma, al mismo tiempo que explica la mutabilidad del alma humana, fundamenta, según San Buenaventura, su substancialidad, y garantiza de esta suerte su aptitud para subsistir por separado; los dos puntos de vista le parecen prácticamente inseparables, y llega a proponérnoslos simultáneamente: *cum planum sit animam rationalem posse pati et agere et mutari ab una proprietate in aliam et in se ipsa subsistere.* Efectivamente, la presencia de un principio material al que viene a unirse una forma, es la que permite la constitución de una substancia dotada de un ser fijo y capaz de subsistir en el sentido pleno de la palabra; por tanto, o el alma humana no es una substancia, o posee una materia lo mismo que posee una forma (7), y nada nos autoriza a suponer una excepción en su favor. Y si los dos problemas de la operación y del ser son para San Buenaventura difícilmente separables, débese a que mutuamente se condicionan en la realidad. Cuanto puede naturalmente sufrir la acción de una causa exterior, y ser alterado por ella, no lo puede sino por la materia que lo compone; por lo tanto debe a su pasividad y mutabilidad el ser una substancia propiamente dicha, y un *hoc aliquid* que viene a colocarse a título de individuo subsistente en el seno de un género determinado (8). Cuando decimos, pues, que el alma humana está sujeta a mutación, decimos exactamente lo mismo que cuando afirmamos que es una substancia individual, o que es un compuesto de materia y forma; y esto es lo que va a permitirnos definir con más precisión las condiciones de su individualidad.

Al estudiar con San Buenaventura el problema del principio de individuación, hemos llegado a la conclusión de que la individuación no es posible sin la materia, y sin embargo que no es la materia, sino la unión de la forma y la materia, lo que constituye al individuo como

(7) "Puesto que el principio que ha fijado la existencia de la creatura es en sí mismo un principio material, forzoso es conceder que el alma humana tiene materia." (*II Sent.*, 17, 1, 2, concl., t. II, p. 415.) "Por otra parte, siendo inmortal, por ser beatificable, al unirse al cuerpo mortal, puede separarse de él y por ello no sólo es forma sino también substancia singular." (*Brevil.*, II, 9, 5; ed. min., p. 84; *II Sent.*, 18, 2, 3, fund., 5, t. II, p. 452.)

(8) "Todo aquello que es susceptible de alteración por la acción de una causa externa es una substancia singular que existe por sí misma, dentro del género, y todo ser de esta clase está compuesto de materia y forma; ahora bien, el alma racional es susceptible de alteración por la alegría y por la tristeza; luego está compuesta de materia y forma." (*II Sent.*, 18, 2, 1, ad 1m, t. II, p. 447.)

tal. Por otra parte, es evidentemente difícil admitir que la individuación de una substancia puramente espiritual, inmortal y capaz de Dios, como el alma humana, haya de depender de un elemento tan radicalmente heterogéneo como el cuerpo. Precisamente en esta dificultad se funda una de las razones más profundas del error averroísta sobre la unidad del entendimiento agente; porque todo lo que se individualiza y multiplica en razón de un principio extrínseco no es una substancia sino en razón de este principio; ahora bien, el alma humana no depende substancialmente del cuerpo, y cuantos creen en su inmortalidad lo reconocen; no puede por tanto ser capaz de multiplicación. En realidad esta dificultad fúndase precisamente en que se quiere individualizar una forma simple por la materia corporal. Y es claro que el cuerpo interviene en su individuación, en cuanto que, como principio de indigencia y de limitación, le impone límites que contribuyen a su determinación; empero la individuación del alma como substancia irreductible a otras substancias espirituales no procede del cuerpo, sino de sus principios propios, a saber, de su materia espiritual y su forma, que ella tiene por sí por las mismas razones que la hacen capaz de subsistir por separado ([9]).

Buscando en el alma misma el fundamento de su individuación y subsistencia, satisfacemos además las exigencias más íntimas de la filosofía cristiana. Nada hay en toda la extensión de la naturaleza más noble que la persona humana, y la persona se presenta en el momento mismo en que el alma racional informa la materia. Cada alma es una imagen de Dios, individualmente querida por Dios, creada por su soplo y rescatada del pecado original por su sangre, y finalmente penetrada por las ramificaciones múltiples de la gracia, que es en ella nada menos que una semejanza de Dios. ¿Cómo pues habíamos de suponer que esta individualidad tan preciosa deba su principio determinante al no ser y al azar de la materia corporal? El punto de vista de los averroístas es lógico. Ignoran la inmortalidad del alma, por eso afirman la unidad del entendimiento; y la individuación puede realizarse en su sistema por la materia, porque para ellos carece de valor el individuo como tal. Las almas humanas, lo mismo que los humanos, no existen por sí mismas, sino sólo por su especie; y como el hombre en sí no puede realizarse todo de un golpe y en sola una

([9]) "A la primera objeción *in contrarium* de que el entendimiento no depende del cuerpo, y por tanto no puede ser individualizado por él, se responde que el entendimiento queda individualizado por la necesidad del cuerpo; mas su individuación no depende del cuerpo, sino de sus propios principios (constitutivos), es decir, la materia y la forma que por naturaleza posee, como que subsiste en sí mismo." (*II Sent.*, 18, 2, 1, ad 1m, t. II p. 447.)

esencia, altérnanse en su existencia los individuos, imitaciones parciales del Hombre, a fin de impedirle desaparecer. Empero el filósofo cristiano sabe que esto no es cierto, o por lo menos que esta razón no es ni la única ni la más profunda: la razón principal de la multiplicación de las almas es la manifestación de la bondad divina, y ésta se revela tanto más evidentemente cuanto más almas hay a las cuales pueda Dios distribuir todas las formas de sus gracias. Y además necesita un número determinado de almas para llevar a su plena perfección la arquitectura de la ciudad celestial ([10]). También aquí nos hemos colocado en un centro de perspectiva que nos permite descubrir la unidad religiosa de miras filosóficas al parecer las más dispares e independientes entre sí. Se necesita una materia del alma para que sea una substancia aun independientemente de su cuerpo; debe ser una substancia en sí misma, porque posee un valor absoluto en cuanto que es espiritual y no en cuanto está unida a su cuerpo; finalmente posee este valor por lo mismo que el número de almas es contado, porque cada una de ellas es una piedra del edificio divino, y porque, así como nos ha parecido inexacto conceder a Aristóteles la posibilidad de una serie infinita de revoluciones celestes accidentalmente ordenadas en el pasado, así también se nos figura inexacto admitir una individuación por el cuerpo, que sería también necesariamente accidental y no reconocería otro valor en sí sino a la especie, en un mundo donde cada alma humana debe ser individualmente salvada o perdida. La cuestión de saber si el alma está o no destinada a ser forma de un cuerpo, queda todavía íntegra; quizás sea competencia, y ya veremos que efectivamente lo es, de una substancia espiritual el mover un cuerpo; es su oficio; pero no su oficio principal, tanto en el alma como en el

([10]) "A la objeción de que la multiplicación numérica tiene por fin la conservación de la especie, se responde que, como queda dicho, no es ésta la causa total y principal, sino que la razón potísima no es otra que la manifestación de la bondad divina, la cual aparece sobre todo en las almas; éstas son numerosas precisamente para que en ellas se distribuya la variedad de gracias divinas; y además se complete la integridad y abundancia de aquella ciudad celestial." (*II Sent.*, 18, 2, 1, ad 3m, t. II, p. 447.) El texto al que remite San Buenaventura se aplica a la vez a los hombres y a los ángeles: "Y así es evidente el objeto del fin (es decir, el de la multiplicación: ya que la especie no podría salvarse en un solo individuo, se salvará en muchos), porque aquél no es el fin de la multiplicación, sino de la multiplicación sucesiva. Mas la razón principalísima de la multiplicación en los hombres y en los ángeles es la alabanza y la manifestación del poder, sabiduría y bondad divinos, que se revelan en el número de Bienaventurados y en el aumento de su gloria, porque el amor de caridad se goza en lo numeroso de la buena compañía. Por tanto estoy seguro de que el número de los bienaventurados será grande y será completo, cual conviene a aquella Jerusalén celestial, adornada con toda hermosura." (*II Sent.*, 3, 1, 2, 1, ad 2m, t. II, p. 104.)

ángel: *propter hoc non est substantia spiritualis principaliter facta* (11). La materia explica por qué la multiplicidad de las almas es sucesiva, pero no puede darnos la razón de su misma multiplicidad, y menos aún la razón del número fijo de esta multiplicidad.

Vamos ahora a descender, de estas determinaciones las más altas del alma humana, a las propiedades menos nobles, pero que sin embargo han de acabar de definirla. En primer lugar el alma humana es la forma de un cuerpo organizado, al que la vemos substancialmente unida. Y aquí preséntase ante San Buenaventura una objeción inevitable: ¿cómo una substancia ya compuesta de materia y forma puede entrar en composición con una segunda materia y constituir sin embargo una sola substancia al unírsele? En un sistema como el de Santo Tomás no se halla esta dificultad, pues al considerar al alma racional como desprovista de materia, ve en ella una substancia incompleta, que por su unión con el cuerpo, otra substancia también incompleta, constituye un todo por sí y substancialmente uno. En cambio, nada de esto ocurre según San Buenaventura. El alma es ya una substancia por su misma composición hilemórfica, y en el supuesto mismo de que no posea por sí sola la razón suficiente de todas sus determinaciones, no podrá ya unirse a nadie sin agregársele, de la misma forma que una substancia puede agregarse a otra ya formada. San Buenaventura no ignoraba la objeción, pero por dos razones principales esta objeción no lo ha detenido. Es la primera que el interés central del problema de la individuación reside para él, no en la causa de la multiplicidad numérica, sino en la causa de la perfección formal, con vistas a la cual se realiza la multiplicación de formas en el cuerpo (12); es claro, pues, que nada le había de imponer la afirmación de que lo superior dependiera de lo inferior, y la personalidad del cuerpo. La segunda es que la doctrina de la pluralidad de formas le ofrece un refugio admirablemente oportuno ante dificultades de este género; hémosla ya encontrado implícita en otro problema, y efectivamente, bajo este aspecto un poco encubierto es como aparece siempre en la filosofía de San Buenaventura, y nunca la descubriríamos en sí misma si no nos propusiéramos despejarla.

Efectivamente, podría decirse que en cierto sentido, no existe teoría de la pluralidad de formas en esta doctrina. Ni una sola vez ha desarrollado San Buenaventura *ex professo*, y por sí misma, esta tesis de que los compuestos substanciales que la experiencia nos da supon-

(11) *II Sent.*, 18, 2, 1, ad 6m, t. II, p. 447.

(12) "La diferenciación personal en la creatura implica máxima nobleza, pero un ser, cuanto más noble, más se aparta de la materia y más se acerca a la forma." (*II Sent.*, 3, 1, 2, 3, fund., 3, t. II, p. 108.)

gan la coexistencia en el interior de un mismo sujeto, de una pluralidad de formas jerárquicamente ordenadas; sin embargo todas las explicaciones que da de la estructura de los seres naturales suponen e implican necesariamente la posibilidad de esta coexistencia. Podemos por consiguiente decir que la teoría de la pluralidad de formas se desprende de su doctrina aunque él explícitamente no la haya expuesto ([13]). Puede comprobarse esto fácilmente recordando, por ejemplo, que hemos atribuído a todas las substancias corporales, además de su forma propia, una forma conservadora y reguladora, la luz. Por lo menos estas dos formas coexisten, pues, en el interior del mismo sujeto. Objetarásenos que estas dos formas no son del mismo orden, y que por lo mismo no se adicionan, y entonces nosotros recordaremos la teoría de las razones seminales. En un universo cargado de formas virtuales ninguna de ellas puede pasar de la potencia al acto sin una forma actual que la perfeccione y una materia apropiada que ella pueda a su vez perfeccionar. Ahora bien, esta materia será apropiada en la medida exacta en que una forma anterior, de perfección menor, la ha dispuesto para la forma más noble que está a punto de recibir. Que a su vez venga esta forma, y usará de este compuesto substancial de que se va a adueñar como de una materia; la informará, pues, por entero, y sin embargo tan perfectamente respetará su individualidad a pesar de integrarla a una síntesis más perfecta, que en el momento en que esta síntesis se destruya, los elementos constitutivos que la integraban, incluso materias y formas, irán sucesivamente reapareciendo a nuestra vista. Para San Buenaventura, pues, la composición de materia y forma, muy lejos de ser razón suficiente para detener la evolución ulterior del compuesto, es más bien el resorte mismo del desarrollo que lo ha de conducir a su perfección última.

Éste es exactamente el caso del compuesto humano. Quien diga que una substancia compuesta de materia y forma constituye un ser ya completo y que no podrá concurrir a la constitución de otra substancia completa, generaliza indebidamente una proposición que sólo es cierta en algunos casos. Cuando una materia llena completamente el apetito de la forma, y la forma completa íntegramente las posibilidades de esta materia, la substancia de esta manera constituída forma un ser completo, saturado, en cierto modo, y que no guarda ya en

([13]) Una de las ideas más interesantes del trabajo de K. Ziesché, al que antes remitimos (*Die Naturlhere Bonaventuras*, "Phil. Jahrbu.", 1908, pp. 56-89), es el cuidado que San Buenaventura manifiesta por interpretar el hecho experimental tal como lo percibe. Este es sin duda un rasgo característico de su doctrina; en él conviene con la escuela franciscana de Oxford. La demostración "tipo" se hace, según San Buenaventura, en tres fases: "por la fe, por la razón, por la experiencia sensible".

reserva ninguna virtualidad de desarrollo. Un ser de este género, evidentemente no podría entrar en composición con otros para formar una nueva substancia; no teniendo ya ni materia disponible que reciba, ni forma libre que dar, su historia ascendente se ha acabado, no podrá ya sino desintegrarse. Empero muy otro es el resultado cuando la forma tiene todavía en reserva virtualidades que las materias de que se ha adueñado no le han permitido desarrollar, o cuando la materia ya organizada posee todavía posibilidades de más alta organización; enfréntanse entonces, es cierto, dos substancias ya constituídas; pero quedan también en ellas dos apetitos por satisfacer y un ulterior desarrollo que realizar. El alma, por ejemplo, en el momento en que va a adueñarse del cuerpo, ha informado ya a su materia espiritual, y constituído con ella una verdadera substancia; empero su perfección y capacidad de información no se encuentran todavía satisfechas; es aún capaz de informar otras materias además de la que la constituye en su substancia separada; y de esta capacidad, aun no satisfecha, nace un apetito insaciado: el alma substancial, compuesta de forma y materia, aspira todavía a informar un cuerpo que será el cuerpo humano [14]. Pero el cuerpo a su vez, aunque lo supongamos organizado independientemente del alma racional, tampoco se halla desprovisto de nuevas posibilidades que realizar. Los elementos, dotados de sus propias formas, constituyen, en cierto sentido, la base de todo el edificio [15]; agrúpanse bajo las formas de mixto para constituir nuevas substancias; estas substancias mixtas reciben a su vez proporción y equilibrio excepcionalmente justos de las formas de la complexión que de ellas se apoderan [16]; esta aglomeración o complexión de los

(14) "A la objeción de que un compuesto de materia y forma es un ser completo, y que por lo tanto no puede entrar en la constitución de un tercero, se responde que esto no es una verdad universal, sino que sólo tiene lugar cuando la materia colma toda la inclinación o apetito de la forma y viceversa; pues entonces, al no existir inclinación a ningún ser externo, queda descartada la posibilidad de una nueva composición, lo cual suprime en los componentes el mutuo apetito, la mutua inclinación. Mas aun cuando el alma racional esté compuesta de materia y forma, sin embargo, se siente inclinada a perfeccionar la naturaleza corporal, del mismo modo que el cuerpo orgánico, compuesto de materia y forma, no obstante ello, apetece la infusión del alma." (*II Sent.*, 17, 1, 2, ad. 6m, t. II, p. 415. Cfr. *Sabbato sancto*, Sermo I, 4; IX, p. 269.)

(15) *II Sent.*, 12, 1, 3, ad 3m, t. II, p. 300.

(16) La igualdad de proporción se opone a la igualdad de masa: "Existe también otra igualdad, la de justicia; la cual se busca al medir los componentes según la debida proporción y la exigencia de la forma que va a ser introducida. Y esta igualdad se da entre aquellos elementos que se mezclan naturalmente, y verifícase particularmente en el hombre; es que en su cuerpo, destinado a una forma más noble, debe ser más noble la proporción y la armonía de los componentes." (*II Sent.*, 17, 2, 3, concl., t. II, p. 425.)

elementos que en la composición del cuerpo entran, permite entonces la organización de los distintos órganos, cuyo bien adaptado conjunto lo constituye (17), y solamente entonces es cuando el alma puede venir a apoderarse de él, para conferirle su última perfección. De esta manera la teoría de la pluralidad de formas, muy lejos de excluirla, requiere la unión del alma y del cuerpo para la formación del compuesto humano.

Puesto que es posible la unión de una substancia espiritual y otra corporal, busquemos ahora cómo puede realizarse. Ante todo hemos de saber si existe un alma racional para cada individuo o sólo una para toda la especie humana. Sostienen algunos filósofos que existe sólo un alma racional única para todos los hombres, y lo sostienen lo mismo que se trate del entendimiento posible, como del entendimiento agente. Dos razones aducen que a su juicio justifican esta tesis: la inmaterialidad del alma y su incorruptibilidad. Conocemos ya la primera de estas dos razones: por lo mismo que el alma es inmaterial e independiente del cuerpo, no es ni un cuerpo ni una facultad que necesite del cuerpo para obrar; no podría por tanto ser individualizada por los cuerpos, y por lo mismo no puede haber sino sólo una. El alma, inmaterial, es también incorruptible; no es pues semejante a los individuos que se suceden para mantener una especie en la exis-

(17) "Y el orden consiste en esto: la forma elemental se une al alma mediante la forma de mezcla, la cual, a su vez, dispone para la forma de complexión. Y como ésta, por consistir en el equilibrio y la armonía, se adapta a la naturaleza celestial, resulta que se hace apta para recibir el influjo más noble, es decir, el de la vida. De esta suerte, en la unión del alma con el cuerpo se guarda el orden debido." (*II Sent.*, 17, 2, 2, ad 6m, t. II, p. 423.)

La pluralidad de formas está afirmada ya en la época del *Hexaemeron*, en que la presente cuestión era particularmente candente. Dichos textos están tan estrechamente unidos al contexto y tan en consonancia con lo que antecede que su exactitud no deja lugar a duda: "La observancia de la justicia dispone para poseer la sabiduría, así como el apetito de la materia la inclina a la forma y la habilita para unirse a la forma mediante las disposiciones; no es que aquellas disposiciones sean aniquiladas, sino que más bien son completadas, así en el cuerpo humano como en los otros. La guarda, pues, de la justicia introduce a la sabiduría." (*In Hexaemer.*, II, 2, t. V, p. 336.) Este último trazo nos demuestra con claridad que la economía de las formas naturales se basa en el mismo plan que la economía de las formas sobrenaturales, pues, como veremos, los dones más elevados no suprimen los menos elevados del Espíritu Santo sino que los perfeccionan: tal sucede, por ejemplo, con el don de Sabiduría con relación al don de Ciencia, y a su vez los dones no suprimen las virtudes, puesto que sin las tres virtudes teologales todo el edificio de la gracia se derrumba por su base. El orden de la naturaleza es un símbolo del orden de la gracia. Por esto, debido a todas estas resonancias sobrenaturales, San Buenaventura lleva aún más lejos la condenación de referencia: "Por lo tanto, es irracional afirmar que la última forma se une con la materia prima... sin ninguna forma intermedia."

tencia, sino que puede subsistir eternamente sin necesidad de multiplicarse.

Sabemos que Averroes es el principal defensor de esta doctrina. Tampoco ignora nadie que él quiso atribuir esta doctrina a Aristóteles como consecuencia necesaria de su doctrina; porque en efecto, si el mundo es eterno, y hay un alma por cada hombre, debieran haber existido en el mundo una infinidad de almas, lo cual es imposible; y si las almas son individuales, puesto que son también inmortales, necesariamente han de permanecer inactivas y sin razón de ser una vez separadas de sus cuerpos, lo cual es contrario a la naturaleza de las formas espirituales; y, además, dado que el mundo es eterno, debe en la actualidad existir una infinidad de almas, lo cual es contradictorio, como el mismo infinito actual. Para evitar estos diversos inconvenientes, Averroes distingue en el alma tres partes: entendimiento posible, entendimiento agente y entendimiento adquirido; dos de estas tres partes, entendimiento posible y agente, son eternas, en tanto que el entendimiento adquirido es corruptible y desaparece con el cuerpo. Esta última parte, que también llama tercera alma, o el alma generable y corruptible, no es sino la imaginación, es decir el receptáculo natural de las formas sensibles, que en el decurso de nuestra experiencia hemos recogido, y que conservamos allí. Averroes, pues, se representa en cierto modo la estructura de nuestra alma racional como análoga a la de la vista. Cada vez que hay visión, hay un color, luz y un ojo que ve; del mismo modo en un entendimiento que conoce hay especies sensibles, que hacen el papel del color en la visión, entendimiento agente, que hace las veces de la luz, y entendimiento posible, que lleva las del ojo. Y así como del concurso de los tres primeros elementos nace el acto de ver, así también de la concurrencia de los tres posteriores nace el de conocer. Pero así como también la diversidad o falta de color causa la diversidad o provoca la falta de sensaciones visuales, así, del mismo modo, la diversidad de especies sensibles conservadas en la imaginación causa la diversidad de pensamientos en los individuos, y su carencia puede igualmente causar la falta de ideas en algunos hombres o en el mismo hombre considerado en distintos momentos. Claro que esta imaginación es solidaria del cuerpo; con él se destruye; en cambio el entendimiento agente y el posible son incorruptibles, por lo mismo que son inmateriales, pero por esta misma razón no pertenecen al individuo. Que ahora sea el mundo eterno como lo quiere Aristóteles, poco nos interesa, porque simultáneamente no existe sino un número finito de entendimientos adquiridos, y un solo entendimiento agente. La contradicción de un número infinito, actualmente realizado, queda ya descartada.

Indudablemente es sutil esta doctrina, e incluso a algunos parecerá seductora; pero es falsa, y lo es por tres órdenes de razones. Ante todo, es incompatible con la verdad de la religión cristiana, pues si no existe sino una sola única alma para todos los individuos, se hace imposible la retribución de méritos; después de la muerte el justo recibirá ni más ni menos que el impío, y por lo tanto el bien quedará sin recompensa y el mal sin castigo; y de ser así el mundo estaría desordenado y Dios sería injusto, y sería necedad ceñirse exclusivamente y aun con esfuerzo a hacer el bien. Y no es esta doctrina menos irreconciliable con la razón que lo es con la fe, pues el alma racional, como racional, es la forma del hombre en cuanto hombre; o sea que los individuos no sólo son distintos entre sí por los cuerpos, como los animales, sino también por sus almas, y aun por la parte intelectual de su alma racional. Por eso decimos que las almas humanas se diversifican como se diversifican los cuerpos humanos que ellas informan, proporcionándose cada una de ellas exactamente al cuerpo organizado que ella misma conduce a su perfección. La doctrina de la unidad del entendimiento está finalmente en contradicción con el testimonio de la misma experiencia sensible. Porque es un hecho comprobado que hombres distintos tienen pensamientos distintos, y distintos sentimientos, y hasta contrarios. Y no basta decir que cada individuo posee especies sensibles diferentes para explicar semejante diversidad; es, podríamos agregar, que para un innatista, como San Buenaventura, semejante respuesta no encierra significado alguno. Supongamos concedido que la diversidad de especies sensibles explique la diversidad de conceptos puramente inteligibles que nosotros formamos de ellas por abstracción; habrá también que explicar la diversidad de pensamientos humanos que se forman sin imágenes o que son quizás de un orden superior al de la experiencia. Averroes concede a Aristóteles: *quod nihil cognoscimus sine phantasmate;* San Buenaventura, no. Hay realidades espirituales que nosotros conocemos por sus esencias, como las virtudes; incluso existe una realidad que conocemos sin poseer ni su imagen ni su esencia, y es Dios ([18]). Necesariamente, pues, tenemos que conceder a cada hombre un alma racional individual, que sea a la vez una substancia y la forma del cuerpo humano.

¿En qué condiciones se halla el alma unida al cuerpo? Distingamos aquí dos problemas: el de la creación del alma al principio del mundo y el de la infusión de las almas en el nacimiento de cada uno de los hombres que han aparecido en el decurso de los tiempos. En cuanto al primer punto, interesa sobre todo no olvidar que las almas humanas

([18]) *II Sent.*, 18, 2, 1, fund., et concl., t. II, pp. 445-446.

no han sido todas creadas simultáneamente al principio de los tiempos, sino que lo fué sólo la primera alma y para el primer hombre, y que las otras almas han aparecido en el mundo sucesivamente a medida que nacían los hombres a que ellas habían de pertenecer. Suponer lo contrario sería sostener que las almas han preexistido a sus cuerpos, tesis inadmisible. El alma, en efecto, soporta el peso del cuerpo durante el tiempo que permanece ligada a él; luego le es preferible verse libre de la carga de la carne que estarle sujeta (19); ahora bien, pasar de un estado más perfecto a otro menos perfecto no es orden sino desorden. Si, pues, Dios y la naturaleza se atienen a las exigencias del orden en sus obras, las almas no han debido en manera alguna ser creadas simultáneamente antes de la formación de sus cuerpos para en lo sucesivo írseles uniendo; la primera alma debió ser creada por Dios en el mismo cuerpo de Adán.

Además, no solamente las exigencias metafísicas del orden universal nos impiden aceptar semejante hipótesis, sino que está la misma en abierta oposición con las comprobaciones de la experiencia y las conclusiones de la razón. Si el estado primitivo y normal de las almas hubiera sido el que se nos describe, su situación presente sólo podría ser el resultado de una degradación, y no sólo de una caída como la que modificó las relaciones primitivas establecidas por Dios entre cuerpo y alma, sino una caída que habría transformado el orden universal en lo más esencial, pues de espíritus puros habrían descendido a ser almas. Ahora bien, si antes hubiera sido así esto, no estaría nuestra alma ligada a su cuerpo por un apetito tan violento que la arrastra hacia él, y a él la conserva unida; no desearía, prisionera como está en la carne, sino evadirse, y huiría de ella, como de una prisión, en vez de temer su pérdida como la de un compañero y amigo (20). Pero todavía hay algo mejor. Si la doctrina de la pre-

(19) Esto de ningún modo contradice el deseo natural que el alma puede tener de su cuerpo, porque tal deseo le es natural precisamente en la medida en que ha sido creada para este cuerpo y juntamente con él. En la hipótesis de la preexistencia de las almas, semejante deseo no tendría razón alguna de manifestarse. El presente razonamiento tampoco implica que la unión del alma y del cuerpo sea consecuencia de una caída; en cambio, rechaza la hipótesis de la preexistencia de las almas, pues ésta nos obligaría a admitir que la unión de las almas con sus cuerpos se realiza por vía de decadencia; el estado en que han sido creadas es inferior, por ejemplo, al de las almas libres de sus cuerpos, pero éste es al menos su estado normal. (Cfr. *II Sent.*, 17, 1, 3, concl., t. II, p. 417, y 18, 2, 2; concl., t. II, p. 449.)

(20) A este respecto los textos de San Buenaventura no son menos explícitos que los de Santo Tomás de Aquino: "Ello no está de acuerdo con la razón ni con la experiencia sensible, pues vemos que el alma, por buena que sea, no quiere separarse del cuerpo... cosa, por otra parte, sorprendente si no

existencia de las almas es verdadera, lo será igualmente la de la reminiscencia; por haber visto a Dios merced a nuestra alma puramente intelectual, vendríamos a ser como ángeles caídos que se recordarían de su perdida ciencia, y que, admitiendo en este caso que el peso del cuerpo viene a oprimir nuestra memoria, hasta con paciencia y tiempo no podríamos menos de recordar alguna pequeña cosa de ella. Empero nosotros sabemos que esto no es así; nuestra alma no trae consigo ninguna ciencia de las cosas al venir a este mundo, y nos libramos de la ignorancia original únicamente aprendiendo cuál es la naturaleza de las cosas mediante el camino laborioso de la experiencia sensible ([21]). Quédanos como indudable, pues, que el orden de la aparición de las almas es el mismo de la aparición de los individuos.

Así como la primera alma humana fué creada por Dios para el primer hombre, así también todas las almas que informan actualmente los cuerpos nacen por vía de creación. Cierto que no es esto lo que han enseñado todos los filósofos; algunos creen que las inteligencias separadas son quienes producen las almas; suponen otros que el alma es transmitida a los hijos por los padres en el acto mismo de la generación; empero ninguna solución de este problema es aceptable, exceptuada la que supone que una vez formado el cuerpo, las almas son creadas por Dios, introducidas por Él en sus cuerpos, y al mismo tiempo producidas por Él a la existencia.

Dios debía efectivamente reservarse la creación del alma por la dignidad e inmortalidad de que goza. Por su dignidad, pues como imagen de Dios que es, y por estar dirigida inmediatamente hacia Él, y ser capaz de hallar en Él su felicidad empleando todas sus energías

tuviera natural aptitud e inclinación hacia su cuerpo, como hacia un compañero, y no ciertamente como hacia una cárcel." (*II Sent.*, 18, 2, 2, concl., t. II, p. 449.) "Mas... la perfección de la naturaleza requiere que el hombre conste de cuerpo y alma juntos, como la materia y la forma, que tienen mutua inclinación y mutua necesidad." (*Brevil.*, VII, 5, 2; ed. min., p. 269.) "Y Dios, en la creación, unió el cuerpo al alma y los ligó por natural y mutua inclinación." (*Brevil.*, VII, 7, 4; ed. min., p. 279. Cfr. *II Sent.*, 19, 1, 1, ad 6m, t. II, p. 461; *Soliloquium*, IV, 20-22; ed. min., p. 154. Cfr. además, San Agustín, *De Genesi ad litt.*, VII, cap. 27, n. 38; Patr. Lat., t. XXIV, c. 369, y XII, cap. 35, n. 68, col. 483.)

([21]) "Vemos también que cuanto sabemos lo hemos aprendido después de haber nacido; lo cual no sucedería si nuestras almas hubieran sido creadas al principio del mundo y hubieran pecado en el cielo: en tal caso sabrían muchas otras cosas. Y si me replicas que, oprimidas bajo el peso del cuerpo, se han olvidado de todo, pregunto: ¿por qué en el transcurso del tiempo no recuerdan siquiera algunas cosas?... Otra razón: nuestras almas desde su primer origen, ignoraron y no conocieron las cosas que van aprendiendo mediante los sentidos; y aprender no es lo mismo que recordar, según lo prueban los Santos y los filósofos." (*II Sent.*, 18, 2, 2, concl., t. II, pp. 449-450.)

en amarle, debía recibir de Él su ser total, para estar obligada a amarlo totalmente. Por su inmortalidad también, porque sólo Dios posee en sí una vida inagotable, y por consiguiente sólo Él puede producir el principio de una vida que jamás se agotará. Por lo demás es claro que la producción de una substancia incorruptible excede las fuerzas de una creatura. Nosotros no podemos producir jamás substancias sino imponiendo, por una operación natural o artificial, una forma a una materia sujeta a mutación; e, introduciendo la mutabilidad en esta substancia, introducimos un elemento de pasividad, de contrariedad, y por ende de disolución. Producir una substancia significaría, pues, producir una substancia compuesta de materia y forma inalterables; ahora bien, esta producción supondría una substancia exenta a su vez de mutación, y por lo tanto esta causa sólo podría ser Dios ([22]).

Se nos preguntará cómo se realiza esta creación del alma humana, y sobre todo si el acto creador recae sobre toda el alma, tanto sensitiva como intelectual, o si tan sólo recae sobre la parte intelectual. Efectivamente, el problema es ineludible si se reflexiona que el alma animal, como lo hemos visto, es una forma, muy noble, sí, pero sin embargo del mismo orden que todas las demás, y transmisible por vía de generación. ¿Habremos entonces de suponer que los padres transmiten a los hijos su alma sensitiva y que Dios les da por vía de creación su alma intelectual, o habremos más bien de admitir que el alma humana sea en su totalidad creada por Dios?

Para aclarar esta dificultad, recuérdese que la sensibilidad y la razón del hombre pertenecen a una sola y misma substancia, que es la del alma humana; y raciocinar como si tuviéramos primero un alma animal, y después una alma racional, sería suponer que nosotros somos animales antes de llegar a ser hombres. Las cosas no ocurrieron así en la realidad, pues la relación de la inteligencia con la sensibilidad es muy distinta en nosotros; no hay en ellas dos substancias distintas que se completan agregándose una a otra, sino dos facultades distintas de una sola y misma substancia. En estas condiciones, la hipótesis más racional es evidentemente suponer la creación total de esta substancia por Dios. El hombre recibe del creador, no diremos una forma única, pero sí una substancia espiritual única, por la que posee a la vez la vida, la sensibilidad y al conocimiento intelectual; agréguese a esto que el orden de las operaciones tampoco es muy difícil de reconstruir.

El germen, por cuyo intermedio se realiza la generación, es ya un organismo muy complejo, y su sola composición permite comprender

([22]) *II Sent.*, 18, 2, 3, concl., t. II, p. 453.

cómo se realiza la aparición del alma. Está formado por una parte del excedente del alimento presente en el cuerpo del padre, pero no está totalmente formado por esto solo, pues es evidente que, de ser así, la generación no crearía ningún lazo de parentesco verdadero. Si se quiere que el padre trasmita realmente a su hijo algo de sí mismo, necesariamente ha de entrar en la constitución del germen como parte integrante algún elemento substancial y personal del organismo paterno. Y esta es precisamente la misión del "humor radical" que los médicos están de acuerdo en reconocer como el principio activo de la evolución orgánica. Para comprender cómo puede transmitirse de padres a hijos, y esto desde el primer hombre hasta cada uno de los que en la actualidad viven o vivirán en el porvenir, bastará representárselo como una especie de levadura que se hallare perfectamente mezclada con la masa total de cierta pasta. Cuanto de esta pasta se pudiere hacer contendría en sí algo de esta levadura, y si se mezclara una parte de ella a otra masa de pasta más grande todavía, también la haría fermentar, tanto que podríamos continuar hasta obtener una cantidad, casi imposible de reducir a números, de panes fermentados por medio de una pequeña cantidad de levadura primitiva. De esta misma forma estaban todos los cuerpos preformados en el cuerpo de Adán, y pasa algo de suyo al cuerpo que cada niño recibe de su padre, porque la razón seminal primitiva basta para organizarlos todos, dado que halle materia en que multiplicarse ([28]).

Esto supuesto, la infusión del alma en el cuerpo humano puede representarse de la manera siguiente. Por el acto de la generación, el germen transmite al hijo, no sólo una especie de materia arrancada del excedente alimenticio del padre, sino también calor vital y algunos espíritus vitales; transmítele también algo de la virtud del alma, una especie de facultad que, juntamente con el calor y los espíritus vitales, es suficiente para hacer el embrión capaz de desarrollarse y aun de sentir, esperando que de Dios reciba su forma humana. Esta sensibilidad sólo es todavía de un orden inferior, y no se confunde con la que el hombre tendrá después; reina, en efecto, en el embrión hasta tanto que éste posea su alma, correspondiendo por lo tanto al estado de un organismo no suficientemente desarrollado para que su forma última se apodere de él y se reduzca a una facultad de sentir dependiente de una facultad motriz de organización. Todo ocurre como si el germen llevara consigo una fuerza motriz análoga a la de la piedra que se acaba de lanzar; la energía vital del alma del padre está en el germen como la fuerza del motor está en la piedra; y por lo mismo

([28]) *II Sent.*, 30, 3, 1, concl., t. II, pp. 730-731.

la fuerza organizadora del germen se extingue cuando él ha llegado a su fin, concluyendo entonces su operación lo mismo que concluye el movimiento de la piedra, que cae cuando la fuerza motriz que la empuja se desvanece. Finalmente en este preciso momento es cuando aparece el alma sensitiva propiamente dicha. Y ha llegado su momento porque el cuerpo animal tiene ya el grado de organización necesario para que el alma pueda allí ejercer sus operaciones; si, pues, se trata de un animal, el alma sensitiva se desarrolla entonces bruscamente desde la razón seminal incluída en la materia en que dormitaba; si de un hombre, es infundida en el embrión desde fuera por la acción creadora de Dios en el momento mismo en que le concede el alma racional y lo eleva a la dignidad de hombre ([24]). De ninguna manera, pues, es lícito decir que el hombre, antes de su formación perfecta, sea un animal; es ante todo embrión de hombre, después un hombre; en cualquier momento de su historia puédese señalar en él alguna fuerza interna que lo coloca por encima de la pura animalidad.

El alma humana, una vez infundida en el cuerpo, ¿qué lugar ocupa en él? Conoce San Buenaventura la doctrina expuesta por Calcidio en su comentario del *Timeo;* según él el alma residiría, en cuanto a su esencia, en una parte determinada del cuerpo humano pero siendo capaz de ejercer su influencia desde allí en todo el cuerpo, del mismo modo que la araña, desde el centro de su telilla, percibe el menor golpe causado por un insecto en una cualquiera de sus extremidades. Esta sede del alma sería el corazón, órgano situado en medio del cuerpo, y de donde proceden las sensaciones y los movimientos, y cuyas lesiones determinan la separación del alma y del cuerpo. Semejante solución por sí misma se impone a espíritus que no disponen sino de los recursos de la razón. No pudiendo comprender que una esencia limitada pueda estar simultánea y totalmente presente en todas y cada una de las partes del cuerpo, y sin que ninguna obligación de fe los fuerce a creerlo, han aceptado naturalmente la solución más sencilla, localizando la esencia del alma en un órgano determinado.

San Agustín, por el contrario, enseña que el alma está totalmente presente en todo el cuerpo y en cada una de sus partes. Y pruébalo experimentalmente, pues percibe el alma con la misma rapidez las partes del cuerpo más alejadas que las más cercanas; y pruébalo también por la razón, pues el alma es la forma del cuerpo todo, y por lo tanto ha de estar presente en cada una de sus partes. Tenemos, pues, en esto una razón en favor de nuestra tesis, en tanto que los filósofos antiguos, al concebirlo erraban, y no tenían sino ausencia de razón.

([24]) *II Sent.,* 31, 1, 1, concl., et ad 4m, t. II, p. 742.

Quédannos por determinar las condiciones en que sería posible una información de este género. Hay formas que actualizan su materia corporal, pero extendiéndose con ella y tornándose dependientes de ella; estas formas están en el todo, puesto que lo informan; sin embargo no se comunican a todas las partes sino fragmentándose para repartirse entre ellas. Otras formas se extienden con la materia que actualizan, pero sin depender de ella jamás; están, pues, en el todo y en cada una de las partes, pero no por entero. El fuego es forma de la primera clase: cada parte del fuego es fuego, y calienta; el alma animal es forma de la clase segunda: ninguna parte del animal es un animal, y sin embargo vive. Finalmente el alma humana representa un tercer orden de formas: a título de substancia superior que actualiza el cuerpo está presente en cada una de sus partes; siendo inextensa no comunica a las partes la perfección del todo; independiente, no les comunica tampoco su operación, pues vemos que ninguna parte del cuerpo conoce; sin embargo hace que cada parte, como tal, sea parte de un cuerpo humano verdadero, y le otorga su dignidad ([25]).

Hemos podido describir los caracteres distintivos del alma humana sin hacer para nada intervenir a una de sus prerrogativas más eminentes: la inmortalidad; incúmbenos ahora legitimar el uso que de ella hemos hecho, estableciendo las razones que nos autorizan a atribuírsela. No ignora San Buenaventura que las razones invocadas en pro de la inmortalidad han sido muchísimas, y él mismo aduce varias bien diferentes. El orden del universo guarda un lugar para un cuerpo incorruptible: el cielo; y para las inteligencias libres de todo cuerpo, y que igualmente son incorruptibles: los ángeles; ha de contener, pues, también un lugar para una substancia que no es un cuerpo, aunque sí esté unida al cuerpo: el alma humana. Las exigencias de la justicia divina, como lo hemos ya visto, suponen una supervivencia del alma que permita a Dios restaurar el equilibrio roto por el pecado, restauración que se ha de ejecutar por el castigo de los impíos y la recompensa de los justos. Ahondando todavía algo más podemos decir que la presencia de la justicia divina en el alma humana es para ella, ya desde esta vida, la garantía más segura de inmortalidad. Todas las religiones y todas las filosofías están efectivamente acordes en reconocer que el hombre debe antes sacrificar su vida que traicionar la ley de la verdad o la regla de la justicia; y esta justicia que el alma lleva consigo y por la cual muere, perecería con ella si en el momento de separarse del cuerpo se redujera a la nada; suposición es ésta que violenta la conciencia moral y que nuestra mente no tolera. Notemos

([25]) *I Sent.*, 8, 2, un., 3, concl., t. I, p. 171; ad 1m, p. 171.

finalmente que la consideración de las facultades mismas del alma humana nos lleva necesariamente a la misma conclusión. No existe facultad corporal y corruptible capaz de reflexionar sobre sí misma, de conocerse, de amarse; y ¿no es la señal más evidente de la incorruptibilidad del alma el ver a sus facultades de conocer, elevarse y fortalecerse a medida que ella se separa del cuerpo mortificándolo? El alma racional, como independiente de la carne tanto en su operación como en su ser, conoce sin el concurso del cuerpo, permanece siempre joven, y hasta crece en sabiduría, en tanto que su cuerpo envejece y cae en la decrepitud; es por tanto independiente de él, y no podría corromperse con él.

Todas estas pruebas las conoce San Buenaventura y las hace suyas; sin embargo no son en manera alguna las pruebas específicamente bonaventurianas; hay otras que le merecen sus preferencias; éstas solamente reciben su aquiescencia. Considerando como considera al alma como substancia compuesta de materia y forma, no puede atribuirle la incorruptibilidad que comúnmente se le atribuye a título de substancia simple; no la asemeja al alma platónica a la que su parentesco con la simplicidad de las ideas hace inaccesible a la corrupción; parécese mucho más a los dioses que fabrica el demiurgo del *Timeo*, que deben su indestructibilidad a la voluntad por la que ellos tienen las proporciones de su mezcla perfecta. La forma de que el alma está compuesta, está efectivamente destinada a gozar de la beatitud divina; como hecha a imagen de Dios, lleva su semejanza expresa, y por consiguiente, mal podría estar condenada a perecer. ¿Hay algo menos parecido a la incorruptibilidad que la corruptibilidad? Empero la materia del alma no es indigna de la forma que la actualiza, y la perfección misma de su forma es la que redunda en ella para ennoblecerla. Unida a una forma cuya dignidad es tan grande que el alma toda se halla agraciada con la semejanza divina, la materia es atraída hacia ella, y únesele por un apetito tan violento de su perfección que su anhelo por la forma queda totalmente satisfecho y saciado. Una materia espiritual no puede esperar nada más de la forma, cuando la forma que la perfecciona, lleva la imagen expresa de Dios. Y como Dios no quiere disolver una cosa cuya unión es tan perfecta, conserva al alma en el ser por el mismo acto de amor que se lo ha dado ([26]).

La inmortalidad, además de posible, hasta inevitable por la misma estructura del alma, es necesaria, con necesidad más metafísica aún a causa de su fin. La más evidente experiencia humana es el anhelo de

([26]) *II Sent.*, 19, 1, 1, concl., p. 460. Se halla citado el mismo texto del *Timeo*, traducido por Chalcidius: "No es propio de Dios el querer separar lo que está perfectamente unido." (Ed. Wrobel, p. 43.)

felicidad que nos atormenta a todos; nadie puede negarlo, y sería preciso haber perdido la razón para poner siquiera en duda que todos queremos ser felices. Ahora bien, San Buenaventura que coloca este anhelo de la felicidad a la base misma de toda mística, y por ende de toda su filosofía, no puede representarse la felicidad sino como la posesión definitiva, y con conciencia de que es definitiva, del más perfecto de los bienes. No es ser feliz el poseer un bien del que sabemos que se ha de perder, o, si se quiere, cuya conservación no sea cierta. No podrá, pues, el alma humana ser considerada como capaz de ser feliz si no la consideramos capaz de conseguir un estado definitivo en que el bien a que aspira le pertenezca, y en tales condiciones que le quepa la seguridad de que nunca le ha de faltar. Ahora bien; esta estabilidad exige necesariamente la inmortalidad del alma; exigencia metafísica que extraemos del fin más íntimo, desde luego, y el más rigurosamente absoluto de todos, como que es el fin que impone su necesidad a los medios ([27]); no podríamos ponerlo en duda sin sacudir violentamente el principio mismo que rige el orden del universo y da a la vida humana su inteligibilidad.

Esta doctrina bonaventuriana del alma no siempre ha sido juzgada más favorablemente, ni mejor comprendida que el resto de su doctrina, ni podía ser de otra forma. Si la actitud primordial, y hasta, como se ha llegado a decir, el método de San Buenaventura no es otro que mediar u oscilar entre el agustinianismo agonizante de su tiempo, y la autoridad cada vez más pujante de Aristóteles ([28]), se concibe que, su fluctuar continuo entre ambas doctrinas inconciliables, lo haya conducido en cada problema a compromisos desgraciados. Y más particularmente en lo referente a la naturaleza del alma humana, no podía evidentemente sino vacilar entre varias fórmulas distintas, de las cuales algunas lo acercaban a San Agustín en tanto que otras lo aproximaban a Aristóteles, a menos que tratara de conciliarlos por medio de elementos cristianos o neoplatónicos ([29]).

([27]) San Buenaventura aquí se inspira en SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, 7, pp. 10 y sig.; *De civit. Dei*, VIII, 8; XIV, 24; XIX, 1.

([28]) "Por cierto que San Buenaventura raramente logra esta síntesis sobre los diversos fundamentos de modo satisfactorio." ED. LUTZ, *Die Psychologie Bonaventuras*, p. 7.

([29]) "La definición y ulterior determinación sobre la esencia del alma humana se encuentran en los escritos de San Buenaventura, la mayor parte de las veces en frases sueltas y ocasionales, sin ninguna unión entre sí, sin mayor aclaración o explicación desarrollada... San Buenaventura se apoya, como ya se ha explicado detenidamente, siempre según él encuentra mejor, ora en San Agustín, ora en Aristóteles." (ED. LUTZ, *op. cit.*, pp. 8-9. Se consultará, por el contrario, con provecho lo que sobre esta cuestión ha escrito K. ZIESCHÉ, *op. cit.*, pp. 164-169.)

En realidad este fluctuar existe preferentemente en la mente de los intérpretes, quienes, presuponiendo la incoherencia inicial de la doctrina, necesariamente la encuentran doquiera. Reconozcamos nosotros por nuestra parte que no entendemos cuál pueda ser la confusión que San Buenaventura haya hecho entre Platón y Aristóteles; indudablemente ha incluído en su doctrina la fórmula aristotélica del alma como acto y entelequia del cuerpo organizado ([30]), empero esta fórmula que para los aristotélicos constituye la definición misma del alma, en el sistema bonaventuriano sólo define la más modesta de sus funciones. En su esencia misma, sigue siendo ante todo la substancia espiritual por cuyo medio la composición hilemórfica asegura la subsistencia, la independencia respecto del cuerpo y la inmortalidad del alma. Es ser real, y halla en sí de qué bastarse, y obra porque es forma, y ante todo forma de su propia materia, a la cual se halla unida de tal suerte que con ella constituye un compuesto perfecto. Esta forma, como tal, se nos muestra dotada de facultades que convienen a una substancia puramente espiritual: es, vive, conoce, y goza de libertad. Empero su apetito no está plenamente satisfecho por esta primera materia; un apetito consubstancial a su esencia misma la empuja además hacia una materia corporal adecuadamente organizada, para en ella acabar de desplegar sus facultades todas; de ahí que el alma se nos muestra también bajo el aspecto de esta forma y perfección del cuerpo organizado descrita por Aristóteles, una de cuyas facultades principales consiste en mover el cuerpo humano. Las definiciones que en un principio semejan yuxtaponerse, y hasta orientarse alternativamente en direcciones contrarias ([31]), reciben por tanto su pleno sentido cuando se las mira como diferentes aspectos de un mismo edificio, estudiadas a la luz de los principios que rigen toda la doctrina. El alma de San Buenaventura apetece substancialmente el cuerpo que ella informa, pero sin depender de él ni lo suficiente para hacerse solidaria de su destino ni para que logre separarla de Dios. Es que en realidad la unión del alma y del cuerpo se realiza por un movimiento de arriba a abajo, que recuerda

([30]) San Buenaventura la cita, *II Sent.*, 18, 2, 1, fund., 1m, t. II, p. 445; la definición de Aristóteles, a pesar de lo que afirma Ed. Lutz, no se halla entre las objeciones rechazadas por San Buenaventura, sino entre los fundamentos admitidos por él, *op. cit.*, p. 9; en su opinión, éste es un argumento decisivo contra la unidad del entendimiento agente.

([31]) "El alma no es solamente una forma, sino también una substancia particular." *(Loc. cit.)* "Respecto al alma racional se ha de saber en compendio, según la doctrina sagrada, que ella es una forma dotada de ser, de vida, de inteligencia y de libertad." *(Brevil.*, II, 9, 1; ed. min., p. 82.) "El alma racional es acto y elemento esencial del cuerpo humano." *(II Sent.*, 18, 2, 1, fund. 1m, t. II, p. 445.)

al de la gracia que desciende de Dios al alma para vivificarla; en los dos casos se trata de una forma creada que viene a señorearse de una substancia inferior, reformarla intrínsecamente, y llevarla a su perfección (32). También en ambos casos, las operaciones realizadas por esta forma en la substancia de que se adueña, y cuya esencia misma es apoderarse de ella, no alteran en absoluto su transcendencia ni la hacen decaer de su superioridad. Idéntico es también el caso de la luz que asimila las formas de los cuerpos que penetra; y, también, como lo vamos a comprobar, el conocimiento de Dios que la iluminación imprime en nuestra alma como una forma que la hace mejor y más perfecta (33). Es por tanto el movimiento más auténtico y más constante de la mente bonaventuriana lo que nos conduce a esta teoría del alma humana, y de ninguna manera podríamos considerarla como resultado de un esfuerzo fluctuante entre el aristotelismo y el platonismo, sin cerrar los ojos completamente a la economía del sistema total.

(32) "¿Cómo ha de darse en el alma un verdadero acto reformativo y vivificativo, si no se da alguna forma completiva, por la que el alma sea informada?... De aquí que entre todas las cosas temporales la que más se asemeja a la gracia de Dios sea el influjo de la luz." *(II Sent.,* 26, un. 2, concl., t. II, p. 636.) En las objeciones de la misma cuestión se cita la fórmula de San Agustín: "Como el cuerpo vive por el alma, así el alma vive por Dios." (Véase la referencia, *ibíd.*, p. 633, nota 5.)

(33) *I Sent.*, 3, 1, 1, 1, ad 5m, t. I, p. 70.

No hay en todo el campo metafísico nada en que la mente de San Buenaventura sea más consciente de sí misma ni más completamente elaborada con respecto al problema planteado, que la teoría del conocimiento. Y sin embargo quizá tampoco haya otro punto donde se haya puesto más mala voluntad en aceptarlo tal cual se nos presenta, con la orientación mística general y las precisiones de detalle que le dan su originalidad ([1]). Recuérdese ante todo que la teoría del conocimiento cuyo contenido vamos a analizar no es una pieza aislada del conjunto del sistema a que pertenece. Indudablemente San Buenaventura trata de resolver por sí mismo el problema que se plantea, y satisfacer a todos los elementos que presenta; como más tarde han de hacerlo los filósofos críticos, parte su doctrina del hecho de la ciencia humana, preguntándose en qué condiciones será posible tal ciencia. Empero al mismo tiempo que asienta los fundamentos de su ciencia, coloca a la ciencia y al sabio en un sistema metafísico en el que reciben un lugar definitivo, de suerte que el problema del conocimiento está tan condicionado por el resto de la doc-

([1]) En lo que respecta al conocimiento sensible: "Parece que San Buenaventura, arrancado demasiado temprano a sus estudios filosóficos, nunca llegó a madurar su teoría del conocimiento sensible. La exposición que de dicho conocimiento hace es somera, y quizá también la idea misma que de él tenía carecía de fijeza." MENESSON, *La connaissance de Dieu chez saint Bonaventure*, "Revue de philosophie", julio de 1910, p. 12. Sobre el conocimiento en general: "En resumidas cuentas ocurre aquí lo mismo que decíamos en general sobre la doctrina del alma en San Buenaventura. Tampoco se puede afirmar que San Buenaventura tenga una doctrina sistemáticamente desarrollada acerca del entendimiento", Ed. Lutz, *op cit.*, p. 191. M. B. Landry, interpretando nuestros propios textos, pero algo así como ha interpretado a veces los de Duns Escoto, nos hace decir que el agustinianismo del siglo XIII "consiste en una actitud mística más bien que en un sistema más o menos completo de tesis definidas", *Duns Scot*, París, 1922, p. 337. Nosotros, en las páginas en cuestión, hemos tratado de probar simplemente que el tomismo prepara el estudio de la naturaleza en el sentido positivo moderno, mientras que el agustinianismo, por su misma orientación mística, se preocupa que las cosas principalmente en cuanto son símbolos religiosos. Sin embargo, nada impide que una mística simbólica se sistematice en tesis definidas, San Buenaventura mismo lo prueba y, por consiguiente, no sólo la noción de agustinianismo, que nos atribuye, está lejos de ser "muy exacta", sino que a nuestro juicio contradice a todo el sistema bonaventuriano.

trina cuanto a su vez él mismo la condiciona a ella. Resolver este problema no sólo es sentar los fundamentos de la ciencia, sino también abordar el tercero y último punto de toda metafísica cristiana; después de la emanación y del ejemplarismo, la consumación: *scilicet, illuminari per radios spirituales et reduci ad summum* (2).

1. Los sentidos y la imaginación

Cuando abordamos con San Buenaventura el análisis del conocimiento humano, el primer problema que se nos presenta por resolver es la determinación de la relación exacta que une al alma con sus facultades; por haber olvidado este punto, o haberlo interpretado mal, hasta los más cuidadosos de los historiadores han desconocido la unidad de la doctrina que estudiaban. Su pensamiento continúa en este punto efectivamente bajo la influencia de San Agustín, y el problema que San Agustín se había planteado, puédese considerar como esencialmente teológico. Cuando formulamos la cuestión de la relación del alma con sus facultades, para nosotros se trata de encontrar la respuesta a una cuestión puramente filosófica y aun psicológica, en cambio para San Agustín trátase esencialmente de describir la estructura del alma humana de tal manera que en ella aparezca una imagen de la Trinidad. Dios es uno en tres Personas; creémoslo por la fe; el alma humana es imagen de Dios, y lo sabemos por la Escritura; debe por tanto el alma humana ser a su manera una y triple, y la relación de su esencia con sus facultades ha de imitar en cierta manera a la relación de la esencia divina con las tres Personas de la Trinidad. Siendo esto así, ya no nos enfrentamos con este problema como con una cuestión de orden puramente empírico, y cuya sola observación dictará la solución, sino que lo abordamos con una hipótesis directiva, cuya verdad conocemos ya por otra parte, y que sólo nos queda comprobar: las facultades del alma no pueden ser ni idénticas a la substancia del alma, porque Dios es uno en tres personas distintas, ni separadas del alma hasta ser independientes de ella, pues las tres Personas distintas permanecen a pesar de ello siendo un solo Dios. Esta es la actitud adoptada por San Agustín en los sutiles libros *De Trinitate*, y

(2) M. M. Limeni ("Rivista di filosofia neoscolastica", XIV, p. 340, 1922) opina que los escolásticos "ni implícitamente siquiera" se preocuparon del problema del conocimiento. Nos parece, por el contrario, que todo el agustinianismo es un esfuerzo consciente por explicar cómo el hombre adquiere conocimientos ciertos sin llegar a la razón suficiente. Lo que no existe en la Edad Media es el problema crítico, en el sentido estrictamente kantiano de la expresión; pero en el problema del conocimiento en aquellas calendas se profundizó sistemáticamente. Cita, *In Hexaem.*, I, 17, t. V, p. 332.

esta misma también la de su fiel discípulo San Buenaventura; empero la doctrina del discípulo es en esto mucho más sólida y firme que la del maestro, por lo mismo que tiene que tomar posiciones contra doctrinas adversas que San Agustín ni conoció siquiera.

Efectivamente hubo de enfrentarse con teólogos y místicos más agustinianos que el propio San Agustín, quienes afirmaban la unidad de esencia del alma hasta el punto de no ver en las más diversas de sus operaciones sino simples relaciones distintas de su esencia con diversos objetos; Alger de Claraval, por ejemplo, interpretando en su sentido más literal ciertas fórmulas agustinianas, parece no hallar entre el alma y sus facultades otra distinción que la que separa a un mismo órgano de sus diferentes funciones (3). Pero por otra parte conocía también una escuela filosófica cuyos representantes consideraban las facultades como simples propiedades inherentes al alma, es decir, accidentes. De éstos era Hugo de San Víctor, quien se halla citado como defensor de esta tesis, y que efectivamente sostenía que el conocimiento y el amor, es decir, la inteligencia y la voluntad, no son la misma alma en realidad, sino formas que se agregan al alma como a una substancia ya completamente constituída (4). Y principalmente era de ellos Santo Tomás de Aquino, que por aquellos mismos tiempos definía su actitud, precisándola hasta en sus menores detalles. Para él las facultades del alma no pueden ser sino simples accidentes, al

(3) "El alma... se llama con diversos nombres según los diversos fines de sus operaciones. Pues se llama alma, mientras vegeta; espíritu, en cuanto contempla; sentido, cuando siente; ánimo, si saborea; cuando entiende, inteligencia; razón, en cuanto discurre; en cuanto recuerda, memoria; voluntad, cuando consiente. Nombres diversos, pero sin que a ellos corresponda diversidad de sustancias, pues todo esto pertenece a una alma; se trata de propiedades diversas de una esencia." *(De spiritu et anima inter.:* Sancti Augustini, *Opera;* MIGNE, Patr. Lat., t. 40, col. 788.) Parece, por otra parte, que se ha forzado el sentido de los términos de Alger de Claraval, para llegar en concreto a una solución del problema que se quería rechazar. Finalmente, por más que San Buenaventura aquí a nadie cita, parece apuntar una interpretación posible de San Agustín, pues añade: "Y si se afirma que aquel libro no es de San Agustín, nada se sigue, porque dice lo mismo en el libro *De Trinitate* acerca de las potencias del alma: que éstas constituyen una sola esencia, una vida única." *(II Sent.,* 24, 1, 2, 1, concl., t. II, p. 560.) Cfr. ad 1m: "Et hunc modum loquendi...", p. 501.

(4) HUGO DE S. VÍCTOR, *De Sacramentis,* 1, 3, 25: "Pues (la razón) ve que lo que está en el entendimiento no es realmente idéntico al mismo entendimiento. Ya que lo que está en el entendimiento se separa a veces de éste; va y viene y varía en sus relaciones con el entendimiento; no se confunde con él; se reduce a una especie de afecciones y formas de la mente, las cuales no dan ser a la sustancia particular, sino que sobrevienen a dicha sustancia ya existente." (Patr. lat., t. 176, col. 297.) Unas líneas más abajo les da el nombre de accidentes.

menos si tomamos la palabra accidente en el sentido de opuesto a la substancia, por ser absurdo absolutamente sostener que la inteligencia, voluntad y sensibilidad sean otras tantas substancias autónomas, cuya adición constituiría la esencia misma del alma; y como lo que no es substancia es accidente, luego las facultades son accidentes. Pero también se da cuenta Santo Tomás de que las facultades no pueden ser accidentes del tipo ordinario, pues habitualmente es posible considerar a una substancia aparte de sus accidentes, y sin embargo aquí no podemos pretender que el alma pueda existir un solo momento sin inteligencia y sin voluntad. Para evitar esta dificultad introduce una nueva distinción: en cuanto accidente se opone a substancia, la facultad es accidente; pero en cuanto el accidente se opone a los predicamentos, como el género, la especie, el individuo, lo propio y la diferencia, colócase la facultad en la clase del propio (5). O sea que desde el punto de vista tomista, las facultades son accidentes, que también son propios, esto es, en una palabra, propiedades; como accidentes son realmente distintas de su sujeto; pero como propiedades son prácticamente inseparables de él; son, como en otra parte lo dice Santo Tomás, intermedio entre la substancia y el accidente.

San Buenaventura se inclina preferentemente hacia una solución media, que recibe de Alejandro de Ales, y que estima más conforme a la mente auténtica de San Agustín, al mismo tiempo que más fácil de conciliar con las nociones de la experiencia psicológica. Ante todo le parece evidente que efectivamente razón y voluntad son en nosotros facultades diferentes. Cuando nos observamos a nosotros mismos para captar a modo de experiencia la diversidad y armonía de nuestras facultades, bien a las claras comprendemos que nos dirigimos a instrumentos distintos según queramos conocer o amar. Quien se coloque en el punto de vista del uso de las facultades, comprenderá inmediatamente que hay más diferencia entre la inteligencia y la voluntad que entre la inteligencia y la memoria o el irascible y el concupiscible. La inteligencia y la memoria recaen efectivamente sobre el mismo objeto, una conservándolo o preservándolo a la inteligencia; la otra confiándolo a la memoria después de haberlo adquirido, o juzgándolo cuando la memoria se lo presenta. De la misma manera el irascible y el concupiscible se refieren al mismo bien, uno para adqui-

(5) Véase sobre todo *De spiritualibus creaturis*, qu., un., art. 11, ad *Resp.* Cfr. *Summ. theol.*, I, 77, 1, ad 5m: "Y así puede decirse que las facultades del alma están en un término medio entre la sustancia y los accidentes, siendo una especie de propiedades naturales del alma." El ser total constituído en esta forma es un *todo potential (totum potentiale)*, esto es, un todo que en su sustancia no puede dividirse, pero sí en sus facultades operativas. Véase *I Sent.*, 3, 4, 2, ad 1m; *Summ. theol.*, I, 77, 1, ad 1m; *Quodlib.*, X, 3; 4; ad *Resp.*

rirlo, el otro para conservarlo y defenderlo. Ahora bien, como una y otra operación son igualmente necesarias para conducir a su término el acto de conocer y el acto de amar, considéranse memoria e inteligencia, o irascible y concupiscible, como dos funciones de una sola facultad, más bien que como facultades distintas. Podríamos poner un ejemplo material, aunque grosero, pero cómodo, comparando el alma a un obrero que posee útiles distintos para trabajos totalmente diversos, como un hacha para cortar y un martillo para clavar; pero sin que esto impida realizar con cada uno de estos instrumentos, además del menester a que está especialmente destinado, otras operaciones para las cuales su forma sólo secundariamente se presta.

Interpretemos esta experiencia en términos abstractos, y diremos que las más importantes facultades del alma, como la inteligencia y la voluntad no son tan idénticas al alma como para que se las pueda considerar como sus principios intrínsecos y esenciales, pero tampoco tan diferentes como para poder colocarlas en otro género, como lo serían de simples accidentes. Tomadas las cosas en su pleno rigor, las facultades del alma no tienen otra esencia que la substancia misma del alma, no pueden por tanto ni diferenciarse del alma ni diferenciarse entre sí con diferenciación de esencias distintas. Por otra parte tampoco son enteramente idénticas entre sí ni con la substancia del alma, pues según el caso, acudimos a cada una de ellas como a instrumento distinto; luego forzosamente hemos de concluir que difieren entre sí lo suficiente como para que no se incurra en el error de creerlas una sola facultad, ni son lo suficientemente distintas como para hacerlas otras tantas esencias diferentes. Son, como dice San Buenaventura, distintas en cuanto facultades, pero unas en cuanto facultades diversas de una misma substancia; y por consiguiente, sin que ellas mismas sean substancias, todo cuanto de positivo tienen, debe reducirse o atribuirse al género de substancia (6).

¿Qué es lo que por esta última expresión ha de entenderse? San Buenaventura la emplea muy frecuentemente, y para aplicarla a casos bien dispares; pero sea cual fuere el caso a que la aplica, *reducir* significa siempre para él: señalar el género de substancia bajo el que viene a colocarse un ser que en sí mismo no es substancia. Por lo demás distingue cinco casos de reducción: la reducción de los principios de

(6) "Las facultades del alma ni se identifican tanto con la misma alma como sus principios intrínsecos y esenciales (a saber: la naturaleza y la forma que la constituyen); ni son tan distintas como para colocarlas en otro género, como los accidentes; se las considera en el género de sustancia por reducción." (*II Sent.*, 24, 1, 2, 1, concl., t. II, p. 560.) "Se las denomina una esencia única porque radican en una misma esencia y están unidas a ella tan íntimamente, que no pueden pertenecer a otro género distinto." (Ad 1m, p. 561.)

la substancia a la substancia, así por ejemplo los principios esenciales, como la materia y la forma, o los principios integrantes que son las partes de la substancia y que sin ser substancias pertenecen siempre sin embargo a la substancia; reducción de los complementos de la substancia a la substancia, como el acto primero o segundo, la vida y el ser, por ejemplo, que no son ni la substancia ni inteligibles fuera de la substancia; la reducción de las operaciones a substancias, bien que ellas produzcan, como la generación se reduce a la substancia engendrada, bien que sean por ellas producidas, que es el sentido en que las facultades se relacionan con su substancia; la reducción de las imágenes a la substancia que las produce, así por ejemplo las especies irradiadas por los objetos, y que no son estos mismos objetos, pero sí son de su mismo género; y finalmente la reducción de las privaciones a los habitus con relación a los cuales se definen ([7]). En cada uno de estos casos tenemos que explicar y clasificar una realidad que no es capaz de subsistir por sí, ni se basta a sí misma, pero que hay a todo trance que distinguir de la substancia a la que se relaciona, porque no es la misma substancia, por más que totalmente dependa de ella.

Hemos ya señalado de paso qué lugar ocupan exactamente las facultades del alma entre las múltiples clases de reducción; son *viae*, es decir, órganos de transición y de transmisión, por los que la eficacia de la substancia llega a sus objetos; son también instrumentos inmediatos, es decir que no suponen interposición de otros instrumentos entre ellos y la substancia, para encontrar su completa explicación. Suponiendo por ejemplo que un hombre esté dotado de agilidad para la carrera, hemos ante todo de suponerlo capacitado de la facultad de correr, e incluso podemos representarnos esta facultad sin atribuirle todavía la agilidad; no es por tanto la agilidad sino un simple accidente, y no requerido siquiera por una substancia. En cambio si suponemos un hombre dotado de la facultad de razonar, antes necesariamente hemos de suponer la existencia de una substancia, después la facultad de pensar, y finalmente la de razonar, esto es, un habitus de la ciencia lógica ligada por el entendimiento a la substancia; pero todavía no es ésta la reducción inmediata que nosotros buscamos. Supongamos ahora un alma humana en sí misma considerada, es decir en su substancia, y haciendo abstracción de todo accidente; veremos brotar de ella inmediatamente tres facultades: memoria, entendimiento y voluntad. Bastará en efecto que el alma sea un alma, esto es, una substancia espiritual, presente y conjunta a sí misma, para que posea la facul-

([7]) *Ibíd.*, ad 8m, pp. 562-563.

tad de recordarse a sí misma, conocerse y amarse. Y he ahí la razón de que podamos nosotros considerar a estas facultades como reducidas al género del alma y consubstanciales a ella: *istae potentiae sunt animae consubstantiales et sunt in eodem genere per reductionem* ([8]); son algo "que de ella sale", es decir, que no es ni ella ni cosa distinta de ella, un tanto así como la imagen de un hombre en un espejo, que no es ni ese hombre ni algo distinto de él, puesto que sin él no sería nada; podríamos decir que esas facultades son las promociones inmediatas de la substancia, y no habría forma de confundirlas con ella ni separarlas de ella.

Parece a primera vista que San Buenaventura no difiere en esto de Santo Tomás, sino en ligero matiz; y de hecho, colocados en punto de vista teológico, ambos a dos están de acuerdo en negar enérgicamente que el alma sea sus facultades en el sentido mismo en que nosotros decimos que Dios es sus mismos atributos; estánlo también en negar que el alma sea en ningún caso separable de cualquiera de sus facultades. Reflexiónese sin embargo, pues es muy importante, en que a pesar de este acuerdo fundamental, San Buenaventura no acepta en ningún sentido el epíteto de accidente que Santo Tomás admite para definir la relación del alma con sus facultades. Para un tomista, hecha abstracción de todos los accidentes del alma, ésta ni puede recordarse a sí misma ni conocerse ni amarse; para un bonaventuriano, después de esta misma abstracción, el alma se conoce, se ama y se recuerda. Punto es este de gran importancia, pues significa que, desde el punto de vista de un aristotélico cristiano, el alma no contiene en su esencia, considerada por separado, las condiciones suficientes para ninguno de sus actos, mientras que desde el punto de vista agustiniano tal como San Buenaventura lo interpreta, se basta ella sola para explicarlos y producirlos. Resulta pues que no hay en su doctrina del alma esta distinción metafísica por la que Santo Tomás impide al alma, esta forma la más humilde de todas las formas inteligibles, extraer de sí misma sus operaciones y su contenido; pasando inmediatamente de la substancia a los actos que de ella brotan, el alma se abastece de lo inteligible y del bien, al mismo tiempo que del entendimiento para conocerlo y de la voluntad para amarlo; habremos de recordar esto cuando

([8]) *I Sent.*, 3, 2, 1, 3, concl., t. I, p. 86. Cfr.: "Así, pues, la primera facultad operativa que nace de la misma substancia está comprendida en el mismo género (sustancial), y no llega a distinguirse tanto de la misma sustancia que forme otra esencia completa." (*II Sent.*, 24, 2, 1, ad 8m, t. II, p. 562; *In Hexaem.*, II, 26, t. V, p. 340 : "La potencia tampoco es algo accidental a la sustancia." Respecto a las distintas maneras de clasificar las facultades, véase *II Sent.*, 24, 1, 2, 3, concl., t. II, p. 566.

tratemos de determinar el origen de nuestros primeros principios (⁹).

Hemos en segundo lugar de tener en cuenta que, en ambas doctrinas, el concepto de la relación del alma con sus facultades determina a su vez el concepto de la relación de estas facultades entre sí. El razonamiento que vale para el entendimiento y la voluntad, vale también para las facultades de sentir y vegetar. Santo Tomás admite según esto distinción real de las facultades de vegetar, moverse, sentir, amar y conocer en el seno del alma humana; en cambio San Buenaventura no podrá en modo alguno querer decir exactamente lo mismo que Santo Tomás cuando pretenda introducir entre sus diversas facultades esta misma distinción. En la misma alma racional no ha de distinguir sino dos solas facultades, amar y conocer (¹⁰); en el conjunto de actividades ejercidas por el alma, distinguirá la vegetativa, la sensitiva y la racional, la cual a su vez se subdivide en entendimiento y voluntad. Basta empero recordar que según él las facultades no son accidentes del alma para comprender que la distinción de las facultades entre sí no ha de ser mayor que la existente entre el alma misma y sus facultades. De esto parece haberse percatado San Buenaventura por lo menos en una ocasión al preguntarse si el conocer, el sentir y el vivir no procederían más bien de las "naturalezas" incluídas en el alma que de las "facultades" del alma; de las naturalezas, es decir, del alma misma en cuanto que de su substancia proceden diversas operaciones para animar los órganos de que se vale para obrar. No son, pues, las facultades la esencia ni la substancia del alma, pues de ella proceden, y aun de ella proceden o salen en el sentido activo del verbo salir: *virtus egreditur substantiam, quia operatur in objectum quod est extra;* procedentes del alma para obrar fuera de ella, las virtudes del alma no son por tanto la misma alma: *si ergo virtus est ubi operatur, et operatur extra substantiam cujuslibet, ergo egreditur extra substantiam.* Pero al mismo tiempo esta virtud o facultad no se conduce como ser distinto del alma que la ejerce, porque en realidad es el alma misma quien obra por ella y en ella, y bastaría destruir el alma para reducir a la nada estas facultades: *immediate egrediuntur a substantia... unde*

(⁹) *In Hexaëm.*, II, 24, 25, t. V, p. 340. Esta es la razón de por qué San Buenaventura diga en otro lugar a ese propósito: "La cuestión presente tiene más de curiosa que de útil, porque siguiendo una u otra teoría ningún perjuicio se sigue a la fe y costumbres." Aquí tenemos un ejemplo excelente de cómo ambas filosofías cristianas están acordes en lo que tienen de cristianas y se diferencian en lo que tienen de filosóficas.

(¹⁰) *II Sent.*, 25, 1, un. 2, concl., t. II, p. 596. "Las facultades del alma racional divídense suficientemente en cognitiva y motiva, y por solas estas potencias... puédense ejercer todos los actos del alma." El texto no se refiere a las facultades de sentir, sino sólo al libre albedrío.

istae potentiae sunt animae consubstantiales. San Buenaventura lo enseña expresamente, no sólo en lo referente al entendimiento y la voluntad, sino también a la facultad de engendrar: *naturalis potentia quae naturaliter egreditur a substantia et immediate, sicut potentia generandi.* Por eso las promociones del alma en los sujetos en que obran, aunque nunca tienden a confundirse entre facultades del mismo género, tienden siempre a estar contenidas unas en otras, pasando de las inferiores a las superiores, y a reunirse en lo más elevado del alma de donde todas han brotado ([11]). Y esto es lo que vamos a comprobar analizando la doctrina bonaventuriana de nuestra facultad de sentir.

Efectivamente, en cierto sentido habla San Buenaventura de la facultad sensitiva del alma poco más o menos en los mismos términos que habitualmente encontramos en Santo Tomás. Es para él una verdadera *potentia*, y por ende una facultad, y hasta facultad distinta realmente de la razón. Un texto de su *Comentario sobre las Sentencias* nos expone su mente con tal precisión que no cabe lugar a duda alguna. Sentir puede significar tres cosas distintas: bien comprobar la presencia de una cosa, es decir conocer su existencia, y ésta es obra de la mente, o conocer la naturaleza particular de una naturaleza dada, y es también obra de la mente; o bien finalmente, en el sentido aristotélico y propio de la expresión, recibir por un órgano corporal, e independientemente de la materia del objeto, la especie sensible que a pesar de todo existe en su materia. Y en este tercero y verdadero sentido, la facultad de sentir es realmente distinta de la facultad de conocer por cuanto es inseparable de un órgano corporal, en tanto que el entendimiento es, por el contrario, independiente y separado ([12]). Empero falta por determinar lo que San Buenaventura entiende por esta sensación distinta del conocimiento intelectual, hasta qué punto disocia la facultad de sentir de la facultad de conocer, y hasta qué punto desaloja a la sensación de su contenido cognitivo para poderla así colocar fuera de la mente.

([11]) "Las facultades del alma no son accidentales. Sin embargo, el argumento posee valor, porque quizá el ser racional, sensible, vegetal no nacen de las facultades, sino de las distintas naturalezas que radican en el alma." (*I Sent.*, 3, 2, 1, 3, ad 6m, t. I, p. 87; *ibíd.*, fund. 5, 6, concl.)

([12]) *Brevil.*, II, 9, 5; ed. min., p. 85. Cfr. *II Sent.*, 8, 1, 3, 2 ad 4m, t. II, p. 222: "En los dos primeros casos, el sentido no se distingue del entendimiento con distinción real, sino sólo con distinción de razón... Mas en el tercer caso la facultad sensitiva distínguese de la intelectiva con distinción real y de razón, y en este caso el sentido viene a ser como una facultad unida al cuerpo." "A veces, según la naturaleza de las mismas facultades, como sucede cuando se dividen las facultades del alma en vegetal, sensible y racional, o la misma alma racional en intelectiva y afectiva." (*II Sent.*, 24, 1, 2, 3, t. II, p. 566.)

Consideremos el *processus* total de la sensación desde el objeto que la provoca hasta el alma que la percibe. Poseemos cinco sentidos, número que se justifica por la correspondencia necesaria entre el microcosmos, que es el hombre, y el macrocosmos, en cuyo centro se halla colocado. Por estos cinco sentidos como por cinco puertas abiertas al campo de lo sensible, penetran en realidad en su alma los conocimientos de los cinco principales cuerpos del mundo. Por la vista los cuerpos celestes, todos los que son luminosos y por fin los que simplemente son coloreados; este sentido es el más perfecto. Por el tacto, entra el alma en contacto con los cuerpos sólidos y terrestres, los menos nobles de todos. Tres sentidos intermedios dan paso a los tres cuerpos de naturaleza intermedia: el gusto a los líquidos, el oído a las impresiones aéreas, el olfato a los vapores resultantes de la mezcla de aire, calor y humedad ([13]). Hay, pues, cinco sentidos, y no puede haber más, porque este número es necesario y suficiente para que todas las clases de sensibles sean percibidas.

Si consideramos los cinco sentidos por la manera con que los distintos cuerpos obran sobre ellos, los dividiremos en dos grupos: los que entran en relación directa e inmediata con los objetos mismos, y los que sólo mediatamente sufren su acción. Constituyen el primer grupo el tacto, en el que es evidente su cualidad de inmediato, y la vista, a la que San Buenaventura considera como inmediata, sin duda porque la especie luminosa obra instantáneamente, y sin necesidad de atravesar el medio; puede por tanto colocarse en la misma clase que el tacto, pues viene a ser como una especie de tacto a distancia en que nada separa al órgano de su objeto. El segundo grupo abarca los sentidos que hemos llamado intermedios, esto es, oído, olfato y gusto; su acción supone una especie de disociación que engendra las especies cuyo recorrido por el medio es un recorrido real, por breve que sea, y no se trata ya de ninguna acción verdaderamente inmediata, como es la de los dos anteriores. La primera clase de sensaciones nos pone en conocimiento de propiedades absolutas de los cuerpos: el color y la resistencia que ofrece al tacto su peso o superficie; la segunda clase nos hace conocer propiedades que los objetos pueden producir, pero que no poseen necesariamente. Agreguemos finalmente a esto que los dos primeros sentidos pertenecen a la perfección esencial del alma humana, y continuarán por tanto ejerciéndose después de la resurrección de los cuerpos; los tres siguientes, quizás puédase exceptuar el oído, no tienen otro objeto que permitir al alma en su estado actual

([13]) *Brevil.*, II, 9, 5; ed. min., p. 85; *Itiner.*, II, 3; ed. min., p. 305. Le da pie para esta consideración San Agustín, *Sup. Genes. ad. litt.*, III, 5, 7, y XII, 16, 32.

desplegar más completamente su actividad, y podemos suponer que por consiguiente no les cabrá lugar en la existencia posterior a la resurrección ([14]).

Supongamos ahora el caso más complicado. Un objeto sensible, que se halla separado de su órgano por una distancia cualquiera, obra sin embargo sobre este órgano; ¿cómo puede explicarse este *processus?* Recordemos ante todo lo que afirmamos más arriba al estudiar la naturaleza de los cuerpos sensibles ([15]); todos participan de la forma de la luz que les da a la vez perfección y actividad. Ahora bien, la naturaleza de la luz es tal, lo sabemos ya también, que no puede menos de multiplicarse una vez que encuentre materia en que pueda difundirse. Si por tanto consideramos el caso de las sensaciones visuales, el problema del modo de acción del cuerpo sobre el órgano lo encontraremos resuelto; toda substancia luminosa, por lo mismo que es luminosa, es radioactiva, y bastará por tanto ponerla en presencia de un órgano apropiado para que inmediatamente obre sobre él. Comprendemos también al mismo tiempo cómo puede efectuarse la generación de las otras especies. Todo objeto, considerado en su forma perfecta y en su ser completo, contiene necesariamente luz, pues la forma luminosa es la única que lo completa; ha de estar dotado, por tanto, de esa radioactividad que permite a los cuerpos luminosos imponer su forma a distancia; pero no debe ejercer esta facultad sino proporcionalmente a la cantidad y pureza de luz que contenga. Y es lo que efectivamente acontece. Veámoslo o no, cada cuerpo, considerado en su estado de perfección, engendra de continuo en torno suyo una irradiación que permitirá descubrir su presencia o reconocer su naturaleza cuando se le acerque un órgano sensible que la pueda recibir. Esta irradiación no es una forma, puesto que emana del objeto total, y lo expresa todo entero, incluso materia y forma; tampoco es materia, pues de ser material, no estaría en ella representado el elemento formal de que ella ha salido; es precisamente uno de esos seres que no pueden explicarse sino *per reductionem*, y por eso San Buenaventura lo llama una semejanza. Como semejanza se nos presenta al principio como sin otro derecho a la existencia que el que de su origen

([14]) *IV Sent.*, 49, 2, 1, t. IV, p. 108.

([15]) Capítulo IX, cfr.: "Y lo admirable es cómo se engendra tal especie determinada; porque no se engendra de la materia del aire, pues como no dice esencia, sino modo de ser, basta que tenga principio originativo, medio entre el principio material y el principio efectivo. De donde Dios dió a cada cosa la virtud de engendrar su semejanza y por natural fecundidad." *(In Hexaem.*, XI, 23, t. V, p. 383.) Se consultará con provecho el texto de EUSTAQUIO DE ARRÁS en *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, Quaracchi, 1883, pp. 189-190.

le viene; no existe en sí, sino que en cuanto al ser se reduce al de su principio; y sin embargo, precisamente porque emana de todo el objeto y se le asemeja, exprésalo ella, lo representa, y hace posible su conocimiento ([16]). Son pues las semejanzas, también llamadas especies, irradiadas de continuo por todo objeto completo en el medio que lo rodea, las que determinan el conocimiento sensible que nosotros podemos adquirir de un objeto.

¿Cómo puede efectuarse el contacto entre la especie sensible y el alma? Dos interpretaciones opuestas de esta fundamental operación ofrécense a San Buenaventura. Es la primera la de San Agustín, que como fiel platónico, conserva absolutamente la transcendencia del alma sobre el cuerpo, y, correlativamente, la imposibilidad absoluta por parte del cuerpo de obrar sobre el alma. Es un principio infrangible que el superior no puede ni recibir ni padecer nada del inferior; es, pues, contradictorio suponer que, por un procedimiento cualquiera, pueda el cuerpo introducir algo en un espíritu, ni siquiera obrar sobre él. ¿Cómo, según esto, podrá explicarse el acto de sentir? Necesaria-

([16]) "Y estas cosas sensibles y exteriores son las que primero entran en el alma por las puertas de los cinco sentidos; entran, digo, no por sus sustancias, sino por sus semejanzas, formadas primeramente en el medio, y del medio en el órgano exterior, y del órgano exterior en el órgano interior, y de éste en la potencia aprehensiva; y de esta manera la formación de la especie en el medio, y del medio en el órgano, y la conversión de la potencia aprehensiva a la especie hace aprehender todo cuanto el alma aprehende exteriormente." (*Itiner.*, II, 4; ed. min., pp. 305-306.) "Todo objeto sensible mueve la potencia cognoscitiva mediante una semejanza, que procede del objeto, como del padre de la prole; y esto generalmente (es decir, en todos los casos), realmente (como en el tacto y en el gusto) o ejemplarmente (como en la vista) es necesario en todo sentido, pudiendo verificarse de un modo real o ejemplar. Mas para que aquella semejanza se determine en un acto de sentir, menester es que se una al órgano y a la facultad, y, cuando se realiza la unión, se produce la nueva percepción, y por esta percepción, mediante aquella semejanza, es conducida la facultad hacia el objeto. Y aunque en todo caso sea el objeto sentido, no obstante engendra siempre su semejanza en cuanto de sí depende, cuando está en su plenitud." (*De reductione art.*, 8; ed. min., p. 374.) Acerca de la relación de la especie al órgano y a la facultad del alma, véase más adelante nota 31 del capítulo XIII. Agreguemos que este último rasgo no se refiere, como lo cree Ed. Lutz, *op. cit.*, p. 93, a "impresiones de pensamiento, las cuales no están relacionadas con el conocimiento", sino al irradiar continuado del mismo cuerpo, que engendra o no impresiones sensibles según que un órgano las reciba o no. Sobre la reducción de la especie a su principio, cfr.: "Y si son semejanzas, se hallan, en el género, por reducción y vienen a reducirse al mismo género bajo el que quedan comprendidas aquellas cosas cuyas semejanzas, son como es claro en la semejanza de la blancura y del color, semejanza que ciertamente no es blancura, como tampoco la blancura es color, sino algo como color." (*II Sent.*, 24, 1, 2, 1, ad 8, t. II p. 563.) Véase también *I Sent.*, 9, 1, 1, concl., t. I, p. 181; *Itiner.*, II, 7; ed. min., p. 308.

mente hay que admitir que el cuerpo exterior obra sobre el órgano, y que, por consiguiente, nuestro cuerpo padece su acción; pero nuestra alma no sufre ni la acción de un cuerpo exterior ni la del propio nuestro, sino que es ella la que entonces entra en acción y lee, en la pasión sufrida por nuestro cuerpo, la naturaleza del objeto percibido. La sensación, tal como San Agustín se la representa, es pues esencialmente pasiva por parte del cuerpo, pero esencialmente activa por parte del alma, que extrae por sí misma y de su substancia propia los elementos de que constan sus sensaciones ([17]). Santo Tomás de Aquino, por el contrario, ha comprendido perfectamente cómo su platonismo radical arrastraba a San Agustín hasta esta consecuencia, y cómo su propio aristotelismo le dispensaba de admitir tal consecuencia. No se discute el principio básico de la doctrina: el inferior no puede obrar sobre el superior; fundados en este mismo principio niegan Aristóteles y Santo Tomás a los cuerpos sensibles la facultad de obrar directamente sobre el entendimiento. Trátase simplemente de saber si existe o no alguna facultad del alma que se halle en el mismo grado de ser que el cuerpo sensible, y posiblemente hasta en un grado relativamente inferior, de tal manera que sea admisible una acción del cuerpo sobre esta facultad. Y éste es el caso de la facultad de sentir o de formar imágenes sensibles. Como operación que es del compuesto humano, y ligada a la existencia de órganos corporales que están naturalmente en potencia con respecto a las formas de los objetos, esta facultad no es de un nivel de ser más inteligible que estos mismos objetos, y carece de las formas que ellos pueden proporcionarle. Bien comprensible es pues la acción ejercida por los objetos sensibles sobre una facultad de sentir a la cual son iguales, y hasta en cierto sentido superiores; queda a salvo el principio básico: el agente es superior al paciente ([18]).

Pero sabemos ya que San Buenaventura no admite exactamente ni la interpretación aristotélica ni la agustiniana de las relaciones del alma y el cuerpo. No concede a Aristóteles que el alma esté suficientemente definida como forma del cuerpo organizado; es una parte de su definición, pero no su definición misma; por lo mismo le será imposible conceder a Santo Tomás la existencia de una facultad del alma que sea completamente pasiva con respecto a los objetos exteriores.

([17]) SAN AGUSTÍN, *De musica*, VI, 5, 10; Patr. Lat., t. 32, col. 1.169; *De quantitate animae*, XXV, 48, col. 1.063, y XXX, 60, col. 1.069; *De Gen. ad litt.*, XII, 16, 33, t. 34, col. 467.

([18]) Véase un texto perfectamente claro de SANTO TOMÁS, *Summ. theol.*, I, 84, 6, ad 2m. Se refiere a los textos precedentes de San Agustín en la *Qu. de Veritate*, X, 6, ad 5m, y *Summ. theol.*, *loc. cit.*

Supongamos, en efecto, que una facultad del alma se halle ligada al cuerpo de tal manera que con él constituya un compuesto verdadero; podremos concebir entonces que el alma sufra la acción de los objetos sensibles, como lo quiere Santo Tomás, y por la misma razón que él aduce, pero de ninguna manera podremos olvidar sin embargo que el alma continúa siendo substancia inteligente e iluminada por Dios, y por lo mismo, activa como tal, en cada una de sus facultades, y que en ningún caso puede contentarse con sufrir pasivamente las acciones que el medio exterior ejerce sobre sus más bajas facultades. Por otra parte San Buenaventura liga al alma mucho más profundamente con la materia de lo que San Agustín lo había hecho, en el sentido de que según él el alma informa verdaderamente a la materia corporal después de haber informado ya su propia materia espiritual. Ahora bien, por poner sólo un ejemplo, si el alma es forma verdadera del cuerpo, necesariamente ha de descender al nivel de lo sensible en cuanto forma, y por lo tanto ha de poder sufrir su acción. Es decir, que lejos de faltarle firmeza, como algunos han creído, la teoría de San Buenaventura sobre el conocimiento se adapta de la forma más precisa a su teoría de la unión del alma y el cuerpo.

En efecto, San Buenaventura distingue tres elementos en toda sensación. El primero es el que tenemos ya analizado: el objeto exterior obra, mediata o inmediatamente sobre un órgano sensible. El segundo elemento consiste en la acción ejercida por la especie sensible sobre la facultad misma de sentir, y aquí es donde la doctrina bonaventuriana se separa de la doctrina de San Agustín. Desde el *Comentario sobre las Sentencias* ha destacado San Buenaventura fuertemente este punto, y jamás, ni en los opúsculos místicos de su edad madura, ha cambiado la solución otrora adoptada; el alma se halla reducida al grado de lo sensible por una de sus funciones, y es por tanto susceptible de sufrir su influencia en una de sus operaciones. La percepción de un objeto no se produce sino cuando la especie sensible irradiada por este objeto se une a la vez al órgano sensitivo y a la facultad de sentir: *nisi uniatur cum organo et virtute, et cum unitur, nova fit perceptio* (19). Empero la facultad de sentir, al mismo tiempo que recibe la acción del objeto, reacciona sobre él, y en esto es en lo que San Buenaventura atenúa la pasividad de la sensación aristotélica. El sentido, incapaz de sacar de sí el contenido de la sensación, lo juzga, y como nuestras facultades no son distintas del alma hasta el punto en que los accidentes lo son de su substancia, la facultad sensitiva

(19) Véase el texto citado en la nota 25 del capítulo XI. Cfr. *II Sent.*, 24, 2, 2, 1, concl., t. II, p. 578.

del alma sigue siendo capaz de discernir y de juzgar en el momento mismo en que la vemos padecer la acción de los objetos. Así, del mismo modo que es una substancia simple que penetra de arriba en un cuerpo sin encarcelarse en él, es también una inteligencia que puede padecer la acción de lo sensible en cuanto informa este cuerpo pero sin dejarse sumergir por él. Las dos teorías de la unión de alma y cuerpo, y de la relación del alma con sus facultades concurren aquí para definir la naturaleza de la sensación: el alma, inextensa, independiente y simple, envuelve cada parte del cuerpo, y al mismo órgano sensitivo, de tal forma que ella le esté presente, y que él no la contenga; cada facultad, aun esta forma inferior de la facultad de conocer que es la aptitud para sentir, es una promoción inmediata del alma, y permanece estrechamente asociada a las formas superiores de la actividad espiritual que no dejan de obrar sobre ella y fecundarla.

Esta continuidad se deja tan fácilmente distinguir que parece no tratarse tanto de dos facultades propiamente dichas, las querer y conocer, como de dos operaciones situadas en grados distintos de la misma facultad. Hemos dicho que San Buenaventura opone la sensibilidad a la intelección como una facultad a otra facultad, y nada más exacto; pero estamos ya para en adelante en posibilidad de señalar el punto en que ellas difieren, y por lo mismo de dejar libre todo el campo en que ellas podrían después volverse a encontrar. La sensación es un estado específicamente distinto de la intelección, y la facultad de sentir es realmente distinta de la de conocer por lo mismo que la operación sensitiva implica una pasión sufrida por el compuesto. Esto es precisamente lo que señala la frontera de ambos dominios, y nada podrá hacer jamás que una sensación sea una intelección. Empero, al mismo tiempo, ya que admitimos que la facultad de sentir, aun como tal facultad de sentir, reacciona activamente sobre la impresión que acaba de padecer, y la juzga, dicha facultad va a revelarse como facultad sensitiva de un alma racional, específicamente distinta de la que poseen, por ejemplo, los animales privados de razón ([20]). No es que esta reacción del sentido sobre la

([20]) "A la objeción de que reciba y juzgue se contesta que radicando estas dos operaciones, es decir, la recepción y el juicio, en el sentido, la recepción existe principalmente en virtud del órgano, mientras que el juicio en virtud de una facultad. Pero en los sentidos corporales la recepción está en el órgano lo mismo que la misma recepción está en la facultad, y así también el juicio de esa facultad está en el órgano, en cuanto que sin él no puede existir: o sea, que tanto la recepción como el juicio son privativos de todo el conjunto." (*II Sent.*, 8, 1, 3, 2, ad 7m, t. II, p. 223.) "Dos operaciones concurren al acto intelectivo y sensitivo, a saber: el recibir y el juzgar; por consiguiente, al

impresión sufrida no sea propiamente sensitiva o pueda atribuirse a un acto de intelección: es el compuesto quien recibe la acción de fuera, y es el compuesto quien la juzga; sin embargo no la juzga, como podría hacerlo si no fuera la prolongación en el cuerpo de una substancia espiritual que de él no depende, en una palabra, como podría juzgarla si la sensación del hombre no fuera sensación de un ser racional.

Efectivamente consideremos el juicio que se forma el sentido sobre la impresión que él mismo o su órgano acaban de padecer. Ante todo comprobamos que aunque el elemento pasivo de la sensación se encuentra principalmente del lado del cuerpo, y el elemento activo principalmente del lado del alma, es sin embargo el alma, y no el cuerpo, quien percibe. Decimos, y no sin fundamento, que el ojo ve; pero sólo podemos decirlo por cuanto el alma ejerce por medio del ojo su facultad de ver, lo mismo que es el alma quien da al cuerpo la facultad de sentir: *actum sentiendi communicare anima corpori* ([21]); todavía, en otros términos, hemos de representarnos los diferentes sentidos como otras tantas ramificaciones de un alma única, cuyas virtudes llegan hasta cada una de ellas por medio del sentido común. Por eso la psicología de San Buenaventura, en lugar de apoyarse sobre los caracteres que definen las facultades inferiores del alma como tales, para mantenerlas en su lugar e impedirles subir más, insiste por el contrario sobre la continuidad que las une a las facultades superiores y las penetra de su influencia. Ya desde el acto mismo por el que el alma percibe, se ve que la especificación de la sensación en su propia clase implica un verdadero discernimiento. Por tanto, esta doctrina, si bien no concede a San Agustín que el alma forme por sí misma y de su propia substancia el contenido de la sensación, enseña, por lo menos, que la percepción de la cualidad sensible no se explica suficientemente por una simple pasión de la facultad de sentir, sino que requiere un movimiento de esta facultad por el cual se vuelva hacia la especie sensible: *conversio potentiae apprehensivae super illam* ([22]), y por consiguiente una especie de

sentir, la recepción de la especie sensible pertenece al cuerpo, pero el juicio es propio de la facultad; y, al entender, ambos dependen de la facultad intelectiva, es decir, del entendimiento posible y agente. Por esto, el entendimiento se llama una potencia no sometida a la materia." *(II Sent.,* 25, 2, un. 6, concl., t. II, p. 623.)

([21]) *II Sent., loc. cit.* La misma tesis es formulada en otro lugar donde San Buenaventura rebate además las conclusiones falsas que algunos habían sacado de ella: "Todas las (potencias) sensitivas externas se unen en su origen y en el sentido común y se diferencian en los órganos." *(IV Sent.,* 50, 1, 2, 1, 1, concl., t. IV, p. 1.045.)

([22]) Véase el texto citado, capítulo XI, nota 25, y el *judicium* de los mencionados textos, en la nota 20 de este capítulo. Cfr. asimismo: "... fórmase

juicio espontáneo el cual especifique que la cualidad percibida es blanco, negro u otra cualquiera de las cualidades que nos es posible percibir.

Pero no se detiene aquí la actividad del alma sensitiva. Aunque nuestra percepción pueda en el primer momento parecer cualidad simple, en realidad, el análisis la descompone, y nos permite discernir la acción de una serie de facultades escalonadas en profundidad, cada una de las cuales le confiere algo de lo que es. Vemos en primer lugar que las sensaciones particulares, dentro de cada orden sensible, son comparables entre sí, y por su semejanza misma constituyen una clase definida de sensaciones. La vista, por ejemplo, en sí y absolutamente tiene por objeto propio la luz; sin embargo percibe como objeto casi tan inmediato lo blanco y lo negro, y las demás cosas y personas concretas percíbelas como objetos más alejados ([23]). Ahora bien, entre la percepción de los objetos y la sensación particular de una cualidad sensible, considerada por separado, interpónese la facultad de comparar entre sí las sensaciones del mismo orden. El tacto, por ejemplo, puede percibir la forma compleja de un cuerpo o solamente el aspecto de una de sus caras, pero igualmente puede aprehender el número y división de las partes que la componen. Hasta podríamos decir que no existe sensación táctil que no implique percepción de una superficie compuesta de muchas partes, y que, en general, no puede sentido alguno particular aprehender plenamente su objeto sin recurrir al auxilio de esta facultad comparativa superior que viene a completarlo. Es el sentido común quien desempeña este nuevo papel ([24]); y desempeña también un tercer papel que va a manifestarnos definitivamente su verdadera naturaleza. El hombre no solamente percibe, sino que sabe que percibe; ve y sabe que ve. Ahora bien, el sentido, distinto en esto de las facultades intelectuales, no es capaz de reflexionar sobre su propia operación para aprehenderla; es preciso por tanto que una facultad superior intervenga también ahora ([25]) para conferir al alma la conciencia reflexiva de su facultad de sentir. Demuéstrase también con esto

el juicio, por el que no sólo se juzga si esto es blanco o negro —por esto pertenece al sentido particular." (*Itiner.*, II, 6; ed. min., p. 307.) El carácter activo de la sensación se recalca especialmente en un texto del *Comentario:* "En la facultad sensitiva... el poder activo está radicado en el alma, el pasivo en el órgano." (*IV Sent.*, 50, 2, 1, 1, concl.)

([23]) *III Sent.*, 23, 1, 3, concl., t. III, p. 479.

([24]) *IV Sent.*, 12, 1, dub. 1. En cuanto receptáculo de sensaciones de diversos órdenes adopta el nombre de *fantasía.* (*II Sent.*, 7, 2, 1, 1, ad 2m, t. II, p. 190.)

([25]) *I Sent.*, 17, 1, un. 2, concl., t. I, p. 297.

que si la conciencia que nosotros tenemos de percibir se confunde en nuestra experiencia interna con nuestra misma percepción, no es sola la facultad de sentir, sino también la facultad de conocer, la que se halla implicada en cada una de estas percepciones. Por intermedio de este sentido común, tronco único desde el cual el alma reparte sus facultades en sus órganos, desciende una verdadera corriente de pensamiento hasta el acto más humilde de nuestros sentidos, para enriquecerlo y completarlo.

Esto lo contemplamos más claramente al terminar el análisis de la percepción sensible. No hemos recibido las sensaciones solamente como específicas, útiles o nocivas y conscientes por sí, sino también, y siempre en el mismo acto, como agradables o penosas. Pero su carácter afectivo puede a su vez revestir una infinidad de matices distintos, de los cuales los principales son tres, según los tres principales géneros de relación que pueden establecerse entre el órgano sensible y su objeto. Unas sensaciones son bellas, otras agradables, otras finalmente sanas; todas nos agradan en razón de la proporción o conveniencia que reina entre ellas y nosotros; pero como es la especie sensible la que causa la sensación, y como son tres los términos que intervienen en la definición de la especie sensible, tres son también las relaciones distintas que pueden establecerse entre los sentidos y su objeto. Si analizamos el sentido de la palabra especie, comprobaremos ante todo que implica la noción de imagen, y por lo tanto de forma; ahora bien, la especie no es precisamente imagen sino en cuanto tiene de la forma del objeto la semejanza que ella transporta hasta el órgano; y en este primer aspecto puede ella conformarse con nuestra facultad de sentir. La belleza de una forma se reduce en efecto a una relación numérica; supone cierto orden de partes conforme a las leyes del número, completado por otras cualidades sensibles que vamos a definir, pero cuya conformidad con el ritmo interno de nuestra facultad de sentir constituye la condición fundamental de toda impresión de belleza ([26]). Observaráse, en segundo lugar, que la especie no está solamente en relación con la forma original que le confiere su aspecto, sino que lo está también con el medio que ella atraviesa a causa de la rapidez del movimiento de que goza. Si este movimiento es muy violento para el sentido que lo recibe, o si por el contrario está dotado de fuerza insuficiente, la percepción será dolorosa o lánguida; en cambio, si hay proporción exacta entre la estructura del órgano y la fuerza del choque sufrido al contacto del objeto, entonces la percepción será

([26]) *Itiner.*, II, 5; ed. min., pp. 306-307, y 10, p. 311. Se refiere a SAN AGUSTÍN, *De musica*, lib. VI, t. 32, c. 1.162 y sig.

agradable. Esta segunda cualidad afectiva puede evidentemente completar la primera y confundirse en cierto modo con ella, como ocurre cuando nos gozamos en la belleza de las formas pintadas en un cuadro y de la gracia de su colorido. Queda finalmente una tercera proporción posible entre algunas especies y órganos. Ocurre, efectivamente, a las veces que la relación del sentido al objeto es de naturaleza hasta cierto punto vital; es entonces, más que una curiosidad desinteresada, una expectación y una necesidad del cuerpo que lo inclina hacia la especie irradiada por el objeto. En tal caso, la conformidad entre el órgano y el objeto consiste en que la especie llena una necesidad, la satisface, la alimenta y le da en cierto sentido la salud: cosa que ocurre principalmente con los placeres del gusto y del tacto, cuyos actos están estrechamente ligados a las necesidades de nuestra vida, razón por la que les debemos impresiones sanas, saludables; del mismo modo que, por el contrario, cuando hay desproporción entre el sentido y el objeto, a esas buenas impresiones reemplazan otras malsanas y nocivas. Y también en este caso es el sentido interno o sentido común el que comprueba estas relaciones y combina las impresiones que nosotros experimentamos ([27]); sin embargo no podrá comprobarlas sin hacer intervenir una especie de aptitud para contar y discernir, un instinto del ritmo y del número, una percepción confusa de la ley numérica a que obedecen la forma del objeto, el movimiento de su especie sensible y su propia estructura que le permite percibirlos. Por lo tanto, la sensación está penetrada de la racionalidad desde el más humilde de sus grados, y por su mismo carácter afectivo.

Continuemos internándonos del exterior al interior del alma. Y encontramos a las especies sensibles impresas en el órgano del sentido, percibidas, juzgadas y clasificadas por la facultad de sentir; se han hecho hasta cierto punto independientes de su objeto, y comienzan a vivir una vida propia. Recogidas por el sentido común, consérvanse efectivamente en la imaginación, la *virtus imaginaria*, especie de estuche y conservatorio de las especies sensibles ([28]). Esta

([27]) "La facultad estimativa, por la cual no sólo se juzga... si es saludable o nocivo —lo cual pertenece al sentido interior." (*Itiner.*, II, 6; ed. min., p. 307.) El carácter netamente interno del sentido común en la doctrina de San Buenaventura se halla confirmado por el texto citado en la nota 21; con todo no implica independencia de un órgano: véase el texto siguiente.

([28]) "Una prueba de ello la tenemos en el caso de la intervención diabólica; nunca el diablo imprime en el hombre la sensación de un objeto, cuya imagen no existiera ya en el órgano interno de la potencia imaginativa. Nunca hizo que un ciego de nacimiento soñara en colores, ni el sordo en sonidos: no, tales cosas no se las representa ni durante la vigilia ni durante el sueño."

imaginación, puramente pasiva, muy diferente en esto de los dos sentidos externo e interno que juzgan las impresiones, guarda simplemente sus especies en reserva para que el entendimiento pueda volverse hacia ellas y resucitarlas cuando le pareciere necesario. Es evidente la necesidad de su concurso para toda representación imaginativa. No podemos evocar ninguna imagen ante nuestro pensamiento, si con anterioridad no hemos percibido el objeto sensible a que ella corresponde; así, y por poner un solo ejemplo, no podemos imaginarnos a Dios. Por otra parte si ella recibe las especies sensibles del todo elaboradas y las conserva tal como las ha recibido, tampoco es capaz de resucitarlas por sí misma. Y por cuanto no hace sino conservar su contenido, la imaginación no es sino esa facultad general que posee el alma de estar siempre presente a sí misma, y que se llama memoria. No es preciso pues razonar como si hubiese una memoria de las imágenes profundamente distinta de la misma imaginación; quizás estuviéramos en lo cierto al decir simplemente que la memoria retiene, aunque con una significación un poco más activa del verbo retener, lo que la imaginación no hace sino conservar (29). Por el contrario, la memoria se distingue netamente de esta imaginación puramente pasiva en cuanto que ella es capaz de reminiscencia, esto es de hacer volver a la conciencia, por un acto propio, las especies que la imaginación conserva y que ella misma retiene en sí (30). En este segundo sentido muéstrasenos como facultad voluntaria, pues está en nuestro poder evocar nuestros recuerdos o dejarlos dormir en el estado de quietud en que se encuentran; y tanto difiere además de la imaginación pura, que estas dos maneras, activa y pasiva de recordarse, engendran dos maneras, también activa y pasiva, de olvidar. Puédese olvidar por obliteración natural de las especies; prodúcese entonces una especie de borradura y deterioro de las im-

(*II Sent.*, 8, 2, un. 3, concl., t. II, p. 229.) "Mas porque la facultad imaginativa versa sobre aquello cuyas imágenes han quedado grabadas en el sentido interior." (*I Sent.*, 16, un. 2, ad 4m, t. I, p. 282.)

(29) "Diremos que el acto de la memoria se considera a modo de hábito; esta manera de retener la especie dícese que es algo a modo de hábito, porque expresa continuidad, y es más un estado, es decir, es más conservación que acción." (*II Sent.*, 7, 2, 1, 2, concl., ad 3, t. II, p. 193.) Esta es la razón de por qué la memoria, considerada como una facultad meramente conservadora, aparece en San Buenaventura como siguiendo a la distinción de los objetos: lo sensible pasado, lo inteligible pasado, lo inteligible intemporal. (*I Sent.*, 3, 2, 1, 1, ad 3m, t. I, p. 81; *Itiner.*, III, 2; ed. min., p. 315.)

(30) "Hay otro acto de la memoria consistente en acordarse o en recordar. El primero es natural y no está sujeto a la voluntad, ni en él se considera el mérito o el demérito. Mas el segundo puede ordenarse tanto al bien como al mal." (*II Sent.*, 7, 2, 1, 2, concl., t. II, p. 193.)

presiones recibidas; pero puédese también olvidar voluntariamente, cancelar del libro de su memoria cuanto en él se encuentra consignado, y anularlo por una decisión voluntaria. Ahora bien, por todo lo dicho nos iremos convenciendo de que, cuanto más profundicemos en el análisis de nuestro conocimiento sensible, tanto más obligados nos veremos a unirlo con nuestro conocimiento intelectual. Si no podemos imaginar nada sin las especies, acudimos constantemente a nuestra voluntad, facultad libre, y por consiguiente racional, para extraer las especies del olvido y evocarlas. Volvámonos, pues, al entendimiento, si queremos no sólo conocer su propia estructura, sino también descubrir las raíces profundas de las operaciones sensitivas, cada una de las cuales inevitablemente nos conduce a él.

2. El entendimiento humano

Nuestras operaciones cognitivas pueden distinguirse, bien porque supongan facultades del alma específicamente distintas entre sí, aunque estrechamente emparentadas y unidas; o bien en relación a los oficios diversos que el alma ejerce al conocer; o bien finalmente por los objetos a que el alma se inclina para conocerlos. El primero es el modo de clasificación que hemos seguido al distinguir las facultades de vegetar, sentir y pensar, y en la de pensar, las de conocer y amar. Ésta es también la única clasificación que verdaderamente recae sobre las facultades. Las distinciones que en adelante hemos de introducir dentro de la primera no corresponderán a subdivisiones de sus diversos elementos, y no podrán ni completarla ni retocarla. El entendimiento, por ejemplo, continúa siendo la misma facultad que es, lo mismo cuando se inclina a las cosas que cuando se vuelve a sí mismo, o se vuelve hacia Dios; tampoco cambia de naturaleza porque funcione como razón o cumpla con sus oficios superiores o inferiores (31). Empero, como el objeto que informa una

(31) Hay que tener bien presente esto antes de afirmar que son contradictorias las múltiples divisiones de nuestras facultades que se hallan en San Buenaventura. En realidad sólo hay una clasificación de facultades; todas las demás corresponden a maneras distintas de ver estas facultades así distinguidas. Damos por entero el texto principal sobre este punto: "Por tanto, es de notar que los autores consideraron de muchas maneras la división de las facultades del alma. A veces según la naturaleza de las mismas facultades, como cuando se dividen esas facultades en vegetal, sensible y racional, o la racional en intelectiva y afectiva. Mas otras veces, según los papeles que desempeñan, como al dividir la razón en superior e inferior. Otras según el estado, como al distinguir el entendimiento en especulativo y práctico, pues el entendimiento especulativo llega a ser práctico en otro estado, por ejemplo, cuando al aconsejar y regular se asocia a la voluntad y a la obra. Otras veces, empero, la

facultad de conocer, o el oficio en que ella se ocupa actualmente, modifican en algo el aspecto bajo el que se nos presenta, podremos nosotros, después de considerar el entendimiento humano como facultad del alma y separada, considerarlo a continuación desde puntos de vista diversos, y aun atribuirle nombres distintos, según lo veamos cambiar de oficio o de contenido.

San Buenaventura acepta como buena y admitida en uso la distinción de entendimiento posible y entendimiento agente, pero cree cuestión que aun está sobre el tapete el sentido en que esta distinción haya de entenderse. Sería una solución la de los filósofos árabes, y sobre todo de Avicena, los cuales colocan al entendimiento agente en una substancia y al posible en otra. El entendimiento agente pertenecería, en efecto, a una Inteligencia separada, y especialmente a la décima Inteligencia, la que mueve la esfera celeste inmediatamente superior a la Tierra. Empero semejante punto de vista es inaceptable para San Buenaventura, por lo mismo que compromete uno de los fundamentos más necesarios de su sistema: no existe nada entre Dios y el alma, y el alma humana es de un grado de perfección tan eminente que ninguna substancia creada tiene poder para iluminarla ni conferirle su perfección propia. Es más, como más tarde hemos de demostrarlo, el pensamiento humano goza de una iluminación inmediata de Dios; no es, pues, una Inteligencia, o un Ángel quien puede constituir el elemento activo y fecundo de su entendimiento.

Verdad es que esta misma respuesta sugiere otra solución, en apariencia bien distinta, pero que a pesar de todo ha de concluir también

división de las facultades se realiza según los diversos aspectos, como cuando la potencia cognoscitiva se divide en razón, entendimiento e inteligencia, en cuanto tiene por objeto algo inferior, igual o superior a sí. Otras veces se consideran los actos, como cuando se habla de la facultad inventiva y de la estimativa, pues el hallar y el juzgar son actos propios de la facultad cognoscitiva que mutuamente se completan. Otras veces, en cambio, se distinguen las facultades del alma según los diversos modos que tienen de obrar, y a esta clase pertenece la división entre potencia natural y deliberativa. Cuando los autores dividen las potencias del alma usan de todas estas denominaciones; mas la diversificación propiamente dicha sólo se encara en la primera división." (*II Sent.*, 24, 1, 2, 3, concl., t. II, p. 566.) Es, pues, un grave error tratar de hacer entrar en el mismo orden una clasificación de facultades y diversas clasificaciones que, lejos de ampliar la primera, ni siquiera se reemplazan entre ellas. Se notará, por ejemplo —para descartar la confusión más frecuente—, que la célebre clasificación del *Itinerarium* en seis grados del alma no corresponde a seis facultades, como creyó Ed. Lutz, *op. cit.*, p. 105, sino a seis aspectos distintos de la misma facultad ("división de las facultades según los diversos aspectos") considerada desde el punto de vista de dirigirse sucesivamente hacia objetos diferentes. Se verá más tarde cómo este error introduce un radical contrasentido en la interpretación del *Itinerarium*.

por situar el entendimiento agente en una substancia distinta del alma humana. Si la iluminación nos viene de Dios, ¿por qué no decir que el mismo Dios hace con respecto al alma humana de entendimiento agente? No pocos textos de la Escritura y de los Padres parecen sugerirnos, casi imponernos, una concepción de este género. Ante todo las célebres palabras de San Juan (1, 9): *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* después los pasajes numerosísimos en que San Agustín recuerda de todas las maneras posibles que Dios es la luz que nos ilumina, la verdad que nos dirige, el maestro que nos instruye. Por esto algunos agustinianos contemporáneos de San Buenaventura admitían que la concepción de un Dios entendimiento agente fuese aceptable, a condición de tomarla en buen sentido. Fácilmente se afirmaba, por ejemplo, que, por la luz con que nos ilumina, es Dios el verdadero *dator formarum;* doctrina en sí perfectamente católica, pero que amengua hasta el exceso la actividad propia del pensamiento humano. Nuestra alma ha recibido de Dios la facultad de conocer, del mismo modo que otras creaturas han recibido el poder realizar otras operaciones; ahora bien, aunque Él continúe siendo el principal autor de las operaciones de cada creatura, ha conferido sin embargo a cada una de ellas la facultad de obrar que le es propia, y que le permite considerarse legítimamente como verdadero autor de su acción. No cabe duda alguna de que ocurra exactamente lo mismo en lo que se refiere a nuestra facultad de conocer, y para que pueda ser de esta forma, hemos de poseer nosotros necesariamente no sólo un entendimiento posible, sino también un entendimiento agente que sea bien nuestro, y que forme parte de la substancia de nuestra alma por la misma razón que el anterior (32). No podemos pues admitir en ningún sentido que el entendimiento agente y el entendimiento posible pertenezcan a sujetos distintos.

Otra solución del problema, y que a primera vista parece había de seducir a San Buenaventura, consistiría en identificar el entendimiento posible con la materia del alma y el agente con su forma (33). Nada más lógico, al parecer, una vez admitida la composición hilemórfica del alma humana, y hasta podríamos añadir que esta inter-

(32) Nótese que este problema se reduce a un caso particular del problema de la educción de las formas y que las críticas de Averroes contra Avicena son apoyadas, en este punto, por todos los escolásticos. Véase *II Sent.*, 7, 2, 2, 1, concl., t. II, p. 198, nota 3. La teoría del *dator formarum* suprime toda la eficacia del intelecto humano, así como también la de toda causa segunda en general.

(33) Es la solución aceptada por ALEJANDRO DE ALES, *Summ. theol.*, ed. Quaracchi, t. II, p. 452.

pretación de la dificultad haría mucho más fácil de comprender cómo en el mismo sistema de San Buenaventura, la iluminación divina puede informar el entendimiento humano. Sin embargo encontramos aquí uno de los rasgos característicos de la doctrina bonaventuriana, y que le va a hacer inaceptable esta seductora solución del problema propuesto. Toda filosofía agustiniana conserva desde su origen el respeto a la espontaneidad del entendimiento. Podrá entenderla en múltiples y diferentes formas, y hasta variar considerablemente su expresión, pero una filosofía que se mantenga verdaderamente fiel a la inspiración primera de San Agustín, jamás se resignará a reconocer que exista un elemento de pasividad pura en el alma humana; hemos visto ya a San Buenaventura completar la acción sufrida por el sentido, por medio de una reacción del sentido sobre la impresión recibida, vámosle a ver ahora negarse a definir el entendimiento posible como una pasividad absoluta. Y deberíase, se nos objetará, admitir esto si se quiere confundir el entendimiento posible con la materia del alma. Y aun se podría añadir que a cualquier compuesto de materia y forma podríase atribuir un entendimiento posible, pues entonces se trataría de una pura receptividad. Si el entendimiento posible es absolutamente indeterminado, toda materia es entendimiento posible en la misma medida en que es indeterminada; y esto nadie negará que sea totalmente absurdo. Finalmente, y no es menos absurdo, el mismo entendimiento posible no merece ya el nombre de entendimiento si se le considera como materia, y por consiguiente, como pasividad pura; pues en cuanto es puramente posible, ni conoce ni posee facultad alguna de conocer; es lo que un órgano corporal separado de la facultad de conocer que lo informa; un ojo no es una vista; y una potencia puramente pasiva de este género tampoco sería un entendimiento.

Podríase sostener finalmente una solución más radical y más simple también, pero en sentido totalmente distinto: el entendimiento humano sería una única y misma facultad del alma considerada unas veces en sí y absolutamente, otras veces en relación con otra substancia y en sentido relativo. Tomado en sí, el entendimiento sería un entendimiento agente; en cuanto unido a un cuerpo y dependiente de las especies sensibles para el ejercicio de su operación, sería un entendimiento posible. Esta interpretación de la distinción dicha puede por otra parte apelar a ciertos textos de Aristóteles, como aquellos en que el Filósofo declara que el entendimiento agente está siempre en acto, en tanto que el entendimiento posible está, por el contrario, unas veces en acto, otras sólo en potencia; en efecto, parecería que esa falta de actualidad, de que el alma frecuentemente padece,

proviniera de sólo su unión con un cuerpo que la perturba y aniquila. Empero dificultades de orden teológico impiden a San Buenaventura admitir semejante teoría que parece haber sostenido Guillaume d'Auvergne, y que en el curso del siguiente siglo habían de aceptar muchos filósofos. El alma separada de su cuerpo, continúa conociendo; posee por tanto un entendimiento agente lo mismo que uno posible, a pesar de que no tiene su cuerpo terrestre ni se lo ha convertido en cuerpo glorioso; hemos pues de concluir que la unión del alma con su cuerpo no es la razón suficiente de la pasividad del entendimiento.

Es menester, por lo tanto, buscar una distinción del entendimiento agente y del posible que satisfaga a todas estas dificultades. Y quizás no sean imposibles de conciliar, si nos atenemos firmemente a los requisitos de una distinción de este orden, y nos decidimos a concebirla tal como es preciso que sea, para resolver estas dificultades bien determinadas que está llamada a resolver. Ante todo se nos concederá necesariamente la existencia de cierta relación entre el entendimiento agente y la forma por una parte, y el entendimiento posible y materia por otra; efectivamente sus nombres mismos nos indican que uno participa de la actividad de las formas, en tanto que el otro sufre de la misma pasividad que define la materia. Empero sería salirnos de los términos señalados por el problema el hacer del entendimiento agente una forma pura, y del entendimiento posible una materia pura tal como se nos proponía. El entendimiento agente no está todo él en acto, aun hecha abstracción de la posibilidad de su ser creado; ni es actualidad pura, por más que solo lo consideremos en el orden de conocer. Efectivamente comprobamos que el entendimiento continúa impotente para elaborar el conocimiento de las cosas exteriores mientras no tenga a su disposición las especies que la imaginación guarda en reserva. Su actualidad no es por tanto como para bastarse a sí misma, ya que no encuentra un contenido sino cuando sus facultades de sentir le han proporcionado la determinación que ella espera. Indudablemente, se nos objetará con Santo Tomás que toda pasividad ha de cargarse únicamente sobre el entendimiento posible, de tal manera que el entendimiento agente obre siempre sin padecer nada, en tanto que el posible padezca siempre sin hacer nada. Empero, desde el punto de vista de San Buenaventura, un acto que no contiene en sí mismo las condiciones suficientes de su ejercicio, no está totalmente en acto; ligado para la realización de su operación a un entendimiento posible, contrae él a su vez cierta posibilidad en la misma medida en que de él depende.

La terminología bonaventuriana podrá seguir siendo aristotélica,

pero cambia profundamente la concepción generalmente aceptada del entendimiento agente; y mucho más aún la del entendimiento posible, y a medida que avanza en su propia dirección se manifiesta cada vez más inconciliable con la de Santo Tomás. Lo mismo que el entendimiento agente no es actualidad pura, el posible tampoco es pura posibilidad. En tanto que en la doctrina tomista el entendimiento posible no hace sino recibir las especies, convertidas por el entendimiento agente de sensibles en inteligibles, y conservarlas como habitus, en la doctrina bonaventuriana es el entendimiento posible quien se dirige a lo inteligible que contiene la especie sensible, lo extrae de allí merced al poder que le otorga el entendimiento agente, y lo juzga. La nota ingeniosa de esta solución del problema está en que la imposibilidad de que ninguno de los dos entendimientos ejerza su actividad sin el concurso efectivo del otro los hace en cierto sentido mutuamente dependientes, participando uno de la pasividad del otro, y éste a su vez de la actividad del primero, y los hace también parecidos no tanto a dos facultades, aun complementarias, como a dos movimientos conjugados y recíprocos dentro de una misma operación única ([34]).

Tales son en efecto los dos puntos esenciales en que ha de cuidar de no equivocarse quien pretenda interpretar exactamente la mente de San Buenaventura. En primer lugar no hemos de olvidar

([34]) "Pero existe un segundo modo de entender, consistente en que el entendimiento agente y el posible sean dos aspectos diversos del entendimiento; radican en una potencia única y se refieren a todo el compuesto. Mas al entendimiento agente, por apropiación, se le llama forma, y al posible materia, pues éste se ordena a recibir, mientras que aquél está ordenado a abstraer; ni el entendimiento posible es puramente pasivo, ya que puede volverse sobre la especie (sensible) que existe en la fantasía. Y así obrando sobre ella y ayudado por el entendimiento agente puede recibirla y juzgar acerca de ella. Del mismo modo, tampoco está en acto puro el entendimiento agente, ya que no puede entender nada fuera de sí mismo, a no ser que sea secundado por la especie que, extraída de la imaginación, pueda unirse al entendimiento. Por tanto, ni el entendimiento posible entiende sin el agente, ni el agente sin el posible. Y este es el verdadero modo de enfocar la cuestión." *(II Sent.*, 24, 1, 2, 4, concl., t. II, p. 569.) "El entendimiento posible no es meramente pasivo, como se demostró antes, pues tiene poder de volver sobre sí mismo; mas, sin embargo, no es tan activo como el agente, porque con esa su conversión no puede ni abstraer la especie ni juzgar de ella sin la ayuda del mismo entendimiento agente. De idéntica manera, ni el mismo entendimiento agente puede realizar actos intelectivos, sino preparándose la perspicacia del entendimiento posible por el inteligible mismo, desde ese momento, con relación a lo que debe conocer, gozará de una actualidad más plena que cuando carecía de especie." *(Ibíd.*, ad 5m, t. II, p. 572.) Sobre el sentido del vocablo "juzgar" que aparece en los textos, véase más adelante nota 77. Equivale a la abstracción aristotélica, y en él piensa San Buenaventura cuando habla de abstracción.

proviniera de sólo su unión con un cuerpo que la perturba y aniquila. Empero dificultades de orden teológico impiden a San Buenaventura admitir semejante teoría que parece haber sostenido Guillaume d'Auvergne, y que en el curso del siguiente siglo habían de aceptar muchos filósofos. El alma separada de su cuerpo, continúa conociendo; posee por tanto un entendimiento agente lo mismo que uno posible, a pesar de que no tiene su cuerpo terrestre ni se lo ha convertido en cuerpo glorioso; hemos pues de concluir que la unión del alma con su cuerpo no es la razón suficiente de la pasividad del entendimiento.

Es menester, por lo tanto, buscar una distinción del entendimiento agente y del posible que satisfaga a todas estas dificultades. Y quizás no sean imposibles de conciliar, si nos atenemos firmemente a los requisitos de una distinción de este orden, y nos decidimos a concebirla tal como es preciso que sea, para resolver estas dificultades bien determinadas que está llamada a resolver. Ante todo se nos concederá necesariamente la existencia de cierta relación entre el entendimiento agente y la forma por una parte, y el entendimiento posible y materia por otra; efectivamente sus nombres mismos nos indican que uno participa de la actividad de las formas, en tanto que el otro sufre de la misma pasividad que define la materia. Empero sería salirnos de los términos señalados por el problema el hacer del entendimiento agente una forma pura, y del entendimiento posible una materia pura tal como se nos proponía. El entendimiento agente no está todo él en acto, aun hecha abstracción de la posibilidad de su ser creado; ni es actualidad pura, por más que solo lo consideremos en el orden de conocer. Efectivamente comprobamos que el entendimiento continúa impotente para elaborar el conocimiento de las cosas exteriores mientras no tenga a su disposición las especies que la imaginación guarda en reserva. Su actualidad no es por tanto como para bastarse a sí misma, ya que no encuentra un contenido sino cuando sus facultades de sentir le han proporcionado la determinación que ella espera. Indudablemente, se nos objetará con Santo Tomás que toda pasividad ha de cargarse únicamente sobre el entendimiento posible, de tal manera que el entendimiento agente obre siempre sin padecer nada, en tanto que el posible padezca siempre sin hacer nada. Empero, desde el punto de vista de San Buenaventura, un acto que no contiene en sí mismo las condiciones suficientes de su ejercicio, no está totalmente en acto; ligado para la realización de su operación a un entendimiento posible, contrae él a su vez cierta posibilidad en la misma medida en que de él depende.

La terminología bonaventuriana podrá seguir siendo aristotélica,

pero cambia profundamente la concepción generalmente aceptada del entendimiento agente; y mucho más aún la del entendimiento posible, y a medida que avanza en su propia dirección se manifiesta cada vez más inconciliable con la de Santo Tomás. Lo mismo que el entendimiento agente no es actualidad pura, el posible tampoco es pura posibilidad. En tanto que en la doctrina tomista el entendimiento posible no hace sino recibir las especies, convertidas por el entendimiento agente de sensibles en inteligibles, y conservarlas como habitus, en la doctrina bonaventuriana es el entendimiento posible quien se dirige a lo inteligible que contiene la especie sensible, lo extrae de allí merced al poder que le otorga el entendimiento agente, y lo juzga. La nota ingeniosa de esta solución del problema está en que la imposibilidad de que ninguno de los dos entendimientos ejerza su actividad sin el concurso efectivo del otro los hace en cierto sentido mutuamente dependientes, participando uno de la pasividad del otro, y éste a su vez de la actividad del primero, y los hace también parecidos no tanto a dos facultades, aun complementarias, como a dos movimientos conjugados y recíprocos dentro de una misma operación única (34).

Tales son en efecto los dos puntos esenciales en que ha de cuidar de no equivocarse quien pretenda interpretar exactamente la mente de San Buenaventura. En primer lugar no hemos de olvidar

(34) "Pero existe un segundo modo de entender, consistente en que el entendimiento agente y el posible sean dos aspectos diversos del entendimiento; radican en una potencia única y se refieren a todo el compuesto. Mas al entendimiento agente, por apropiación, se le llama forma, y al posible materia, pues éste se ordena a recibir, mientras que aquél está ordenado a abstraer; ni el entendimiento posible es puramente pasivo, ya que puede volverse sobre la especie (sensible) que existe en la fantasía. Y así obrando sobre ella y ayudado por el entendimiento agente puede recibirla y juzgar acerca de ella. Del mismo modo, tampoco está en acto puro el entendimiento agente, ya que no puede entender nada fuera de sí mismo, a no ser que sea secundado por la especie que, extraída de la imaginación, pueda unirse al entendimiento. Por tanto, ni el entendimiento posible entiende sin el agente, ni el agente sin el posible. Y este es el verdadero modo de enfocar la cuestión." (*II Sent.*, 24, 1, 2, 4, concl., t. II, p. 569.) "El entendimiento posible no es meramente pasivo, como se demostró antes, pues tiene poder de volver sobre sí mismo; mas, sin embargo, no es tan activo como el agente, porque con esa su conversión no puede ni abstraer la especie ni juzgar de ella sin la ayuda del mismo entendimiento agente. De idéntica manera, ni el mismo entendimiento agente puede realizar actos intelectivos, sino preparándose la perspicacia del entendimiento posible por el inteligible mismo, desde ese momento, con relación a lo que debe conocer, gozará de una actualidad más plena que cuando carecía de especie." (*Ibíd.*, ad 5m, t. II, p. 572.) Sobre el sentido del vocablo "juzgar" que aparece en los textos, véase más adelante nota 77. Equivale a la abstracción aristotélica, y en él piensa San Buenaventura cuando habla de abstracción.

que en cierto sentido el entendimiento posible abstrae lo inteligible de lo sensible en virtud de la influencia superior que el entendimiento agente ejerce sobre él. No es él, indudablemente, el entendimiento agente, pues por sus propios medios no es capaz de abstraer lo inteligible, y porque de suyo, sólo puede recibirlos; pero al menos se vuelve hacia lo sensible, y una vez hecho esto, entonces recibe del entendimiento agente la facultad de abstraerlo y juzgarlo. La fórmula exacta de su pasividad viene a ser esta: *non potest sua conversione nec speciem abstrahere nec de specie judicare nisi adjutorio ipsius agentis;* es, pues, él quien lo hace, sin hacerlo por sí mismo. Y correlativamente, es la información del entendimiento posible, por lo inteligible que la facultad del entendimiento agente abstrae, la que permite al mismo entendimiento agente completar su operación. La interdependencia de los dos aspectos del mismo acto es tal que el entendimiento agente concluye su obra merced a la colaboración que el entendimiento posible le presta, y que se la presta sólo porque él lo hace capaz de prestársela. No hay por qué extrañarse si no siempre describen la operación exactamente de la misma manera las fórmulas de San Buenaventura; pueden variar sin dejar por eso de ser exactas, pues legítimamente pueden presentar las cosas bajo dos aspectos distintos, aunque cada vez sólo hayan de presentar uno de ambos aspectos, por más que éstos sean inseparables en la realidad. Cuando leemos, pues, en un texto que el entendimiento agente abstrae y que el posible recibe, simplemente se nos describe el fondo de las cosas. Pero cuando en otros textos nos encontramos con que, merced a la facultad del entendimiento agente, abstrae el entendimiento posible lo inteligible de su materia, y que la información del entendimiento posible por la especie inteligible hace a su vez al entendimiento agente más actual con respecto al objeto que ha de conocer, de lo que era antes de tener su especie inteligible para contemplarlo, simplemente, nos encontramos ante la verdad complementaria de la primera antes anunciada.

En segundo lugar es claro que en la doctrina bonaventuriana el entendimiento agente y el entendimiento posible no son realmente dos facultades distintas entre sí. Y no podrían serlo, puesto que el carácter decididamente activo o pasivo que Santo Tomás atribuye a cada uno de ellos y que constituye para él el fundamento real de su distinción, cede aquí su puesto a una especie de interacción, que, por el contrario, motiva su interdependencia en cuanto al ejercicio de la misma operación, por la que cada una de ellas se define. Ahora bien, muy de notar es que su actitud obedezca en esto a la preocupación constante de impedir al error de Avicena la entrada en la

filosofía cristiana. En el *Comentario sobre las Sentencias* vémosle rechazar la tesis que Santo Tomás admite, porque para él un entendimiento agente que fuera simplemente agente, aun en el hombre, sería una especie de sucedáneo del entendimiento agente independiente de Avicena; vendría a ser como una Inteligencia independiente frente a una inteligencia subordinada y que de ella dependiera. Y precisamente para no llevar al interior del alma humana este dualismo del conocimiento que en principio acaba de condenar, San Buenaventura substituye a las dos facultades realmente distintas del aristotelismo cristiano, o como él valientemente dice, a estas dos substancias, por dos simples diferencias de funciones dentro de una misma substancia, y dos aspectos correlativos de una misma operación ([35]).

Siendo así la estructura de nuestra facultad de conocer, quédanos por determinar su contenido. ¿De dónde proceden nuestros conocimientos, y qué posición hemos de adoptar ante el conflicto que opone entre sí al empirismo de los aristotélicos y el innatismo de los platónicos? Opina San Buenaventura que el error común de los adversarios que se enfrentaban fué quizás el considerar cada una de las dos soluciones del problema como necesariamente exclusiva de la otra, siendo así que la verdad debía quizás consistir en determinar en qué caso, o respecto de qué clase de objetos, se halla cada una de las dos soluciones fundada en razón.

Consideremos ante todo el caso de los objetos sensibles. En esto Aristóteles tiene razón, y San Buenaventura no se recata de decirlo. Es cierto que nuestra alma es en su origen como una especie de *tabula rasa in qua nihil scriptum est*, y el más profundo filósofo podría meditar indefinidamente en lo abstracto sin llegar jamás a con-

([35]) "Y cuando pensamos en el entendimiento agente y posible, no debemos pensar como si se tratara de dos sustancias o de dos potencias de tal modo separadas que la una pueda realizar su operación sin la otra, y que el entendimiento agente entienda algo sin la ayuda del posible, o que este entendimiento agente conozca algo que el hombre, cuyo es el entendimiento, lo ignora. Pues vano y frívolo es pensar que mi entendimiento conozca algo que yo ignoro; al contrario, de tal modo se han de considerar estas dos formas diferentes que ambas concurran inseparablemente a una única operación intelectiva completa, como concurren la luz y lo diáfano en la abstracción del color. Y aquí no hay que seguir comúnmente las opiniones de los filósofos, porque en gran parte se engañaron en lo que atañe a la influencia de la inteligencia sobre el alma, influencia que no admite la fe católica." Esta preocupación, muy exactamente, se hallará en una cuestión de Pedro de Trabes, publicada por el Padre EFRÉN LONGPRÉ, *Pietro de Tradibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi*, en *Studi Francescani*, 1922, n. 3 (tirada aparte, p. 20), desde "Secundo vero movet eos error positionis..." *(II Sent.*, 24, 1, 2, 4, ad 5m, t. II, p. 571.) Esta preocupación reaparece en los últimos textos de SAN BUENAVENTURA, *In Hexaem.*, VII, 2, t. V, p. 365; *De donis S. S.*, IV, t. V, p. 474.

cebir la idea del menor objeto sensible antes de haberlo efectivamente percibido. Nuestro conocimiento comienza por los sentidos, y si nosotros hemos de elevarnos a la percepción de los inteligibles, es indispensable que, sea de la forma que fuere, recibamos del sensible una excitación inicial ([36]). No es más admisible suponer que el hombre posea por lo menos un conocimiento confuso y general de las cosas, y que la experiencia vendría a lo sumo a determinarlo, que atribuirle el conocimiento innato de las cosas particulares. De ser así, podría efectivamente el hombre conocer las esencias de las cosas, y sus leyes de composición profundizando en el contenido de su propia mente con mucha más facilidad que perdiendo el tiempo en preguntarles un secreto que conoce ya ([37]). En realidad sólo adquirimos la ciencia de los seres por medio de los sentidos y de la experiencia, y la regla de Aristóteles sirve para todo el reino del mundo sensible, sin excepción alguna.

Si no concedemos al entendimiento humano ningún conocimiento innato de lo sensible, ¿no le reconoceremos al menos el conocimiento innato de los primeros principios? Este mínimum de innatismo parece tan poca cosa que ciertos historiadores ni siquiera han creído poder negárselo a Santo Tomás ([38]). Pero Santo Tomás no lo ha aceptado, y lo más curioso es que de haberlo aceptado hubiese sido menos aristotélico que el mismo San Buenaventura en este punto crítico del problema del conocimiento. Porque es un hecho innegable que San Buenaventura no quiere ni discutir la tesis platónica de que los primeros principios sean completamente innatos; le parece que está condenada en principio desde el momento que ha logrado unir en contra suya a Aristóteles y San Agustín, lo cual no deja de ser insólito. No examinará pues la tesis de un conocimiento de los principios el cual habría sido después oprimido y sepultado en el olvido

([36]) *I Sent.*, 16, un. 2, fund. 1m, t. I, p. 281.

([37]) "Más el entendimiento humano, al ser creado, se halla como papel en blanco y por tanto en una mera potencialidad." *(II Sent.*, 3, 2, 2, 1, fund., 5m. t. II, p. 118.) "Pues el hombre, al nacer, no posee ni conocimiento ni la imagen de lo singular, ni común ni propia; sin embargo, con sólo mirar los objetos conoce todo lo visible y recibe al mismo tiempo el conocimiento cierto y la especie, porque estaba despojado de la forma del objeto recibido. Pues si poseyera las especies, mirando las cosas del mundo, podría conocerlas mucho mejor, no ya recibiendo sus especies, puesto que las tiene, sino por la simple visión, y podría también aplicar, apropiar, asociar unas con otras y conocerlas distintamente." *(Ibíd.*, ad 4.)

([38]) Véase, por ejemplo, J. DURANTE, *Le retour à Dieu*, pp. 46, 156-157, etc., a pesar de los textos formales de SANTO TOMÁS, *Cont. Gent.*, II, 78, y *De anima*, qu. un., art. 5 al *Respondeo.* La innateidad de la luz natural no debe confundirse con la innateidad de su contenido.

por la unión del alma con el cuerpo: empero, descartada esta tesis extrema, quedan otras tres que son sostenibles, todas las cuales reconocen la presencia de un elemento innato en la adquisición de los principios. La dificultad consiste precisamente en señalar cuál sea exactamente ese elemento.

Algunos filósofos han sostenido que los principios son innatos en el entendimiento agente, pero adquiridos en el entendimiento posible; sólo este segundo entendimiento sería el creado con privación de todo conocimiento y como una *tabula rasa in qua nihil scriptum est.* Reconocemos en esta doctrina la del conocimiento confuso de los universales que acabamos de criticar, y por otra parte, vendría evidentemente a negar la concepción bonaventuriana del entendimiento, definiendo al entendimiento agente por el habitus mismo de los principios. San Buenaventura la rechaza formalmente, porque si el entendimiento agente poseía ya el conocimiento habitual e innato de los principios, ¿por qué no había de ser capaz de comunicarlo al entendimiento posible sin el auxilio de los sentidos inferiores? Además, de poseer este conocimiento naturalmente el entendimiento agente, ya el alma no podía ser ignorante sino sabia, desde el instante mismo de su creación, lo cual nos parece evidentemente contrario a la experiencia cotidiana. Finalmente, semejante doctrina parece contradictoria con los términos mismos en que se expresa, pues resulta difícil de comprender cómo las especies inteligibles podrían ser conservadas en un entendimiento agente, el cual como su nombre mismo lo indica, tiene por función propia el producir, no conservar.

Otra solución del problema, y más cercana a la verdad consistiría en sostener que los principios estos son, en cierto sentido, innatos, y en otro sentido, adquiridos. Innatos en el sentido de que tendríamos conocimiento de ellos bajo su forma general, y en cuanto principios; adquiridos en cuanto al conocimento particular de lo que implican, y al descubrimiento de conclusiones que de ellos podríamos sacar. Sin embargo esta posición se nos figura tan inaceptable como la anterior, y por dos razones que a primera vista parecen de pura autoridad, pero que de hecho nos traen a la memoria dos profundas preocupaciones de San Buenaventura. Ante todo esta interpretación del problema tiene contra sí las demostraciones de Aristóteles que prueban en sus *Segundos Analíticos* (libr. II, c. 18) cómo el conocimiento de los primeros principios no es innato en nosotros: *quod cognitio principiorum non est nobis innata.* En efecto, como la verdad de los principios es evidente, y sin embargo nosotros los ignoramos de hecho hasta haber conocido los objetos a que se aplican, se debería a su calidad de innatos, el que nos fueran simultáneamente

evidentes y desconocidos; incluso resultaría que estos principios no serían principios, pues siendo a la vez conocidos e ignorados, el conocimiento que provocara su primera manifestación sería para ellos su verdadero principio. Pero en otro sentido esta solución tiene en su contra la verdad profunda del sistema agustiniano, porque si se reflexiona bien, un alma que poseyera en sí el conocimiento innato de los principios, podría prescindir de Dios en el ejercicio de sus facultades. El innatismo puede ser platónico, pero no agustiniano; el niño a quien se pregunta convenientemente, y que responde oportunamente sobre los principios de geometría, no es, a los ojos de Platón, sino una memoria que recuerda, mientras que para San Agustín y San Buenaventura, ve, en una especie de luz espiritual y divina, las verdades que él cree reencontrar en su alma y sacar del olvido.

Queda por exponer una última interpretación del problema, la que San Buenaventura habrá de aceptar. También esta vez vamos a decir que en cierto sentido los primeros principios son innatos, y adquiridos en otro sentido, y no solo en lo que se refiere al conocimiento particular de sus conclusiones, sino aún en lo que respecta a su conocimiento universal y como tales principios. Así como, por ejemplo, para todo acto de visión son necesarios dos elementos, la presencia del objeto visible, y la luz por la que nosotros lo vemos, así también los primeros principios nos son innatos en el sentido de que la luz natural, por cuyo medio los adquirimos, nos es innata, y son sin embargo adquiridos por cuanto hemos de adquirir, por medio de la experiencia sensible, las especies sin las que jamás podríamos formarlos. Todos están acordes en esto. Los principios, como su mismo nombre lo indica, son los primeros conocimientos que forma nuestro entendimiento, y los forma con una facilidad tan espontánea, desde su primer contacto con las cosas, que se nos hace difícil no imaginarlos como virtualmente preformados en la mente que los enuncia. En realidad el entendimiento nunca los formaría si la experiencia sensible no le proporcionara un contenido que le permita concebirlos y formularlos (39). Es preciso percibir los objetos para

(39) "No obstante, nuestra alma tiene sobre sí cierta luz natural innata, mediante la cual es apta para conocer los primeros principios; pero ella sola no basta, porque según el Filósofo, «únicamente conocemos los principios en cuanto conocemos los términos». Tan pronto como yo llego a saber qué es el todo y qué la parte, luego me doy cuenta de que el todo es mayor que la parte." (*De donis S. S.*, VIII, 13, t. V, p. 496.) "Un modo es, que el entendimiento agente se le llame cierto hábito constituído por todas las especies inteligibles... Pero este modo no está de acuerdo con las palabras del Filósofo, según el cual el alma fué creada como un papel en blanco, y que no posee

concebir lo que es un todo, y saber que el todo es mayor que la parte; es necesario conocer a un padre y una madre para descubrir aun esta evidencia moral primera e inmediata de que el hombre ha de respetar a sus padres y obedecerles. La certeza y el carácter primitivo de estos conocimientos débense únicamente a que no son ni mediatos ni por lo tanto deducidos de otros conocimientos anteriores, sino formados por el concurso directo de la luz natural y de las especies sensibles (40): *quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda post receptionem specierum, sine aliqua persuasione superaddita.* Decir de ellos, pues, que son en cierto sentido innatos, es fórmula que no ha de provocar ninguna ilusión; no es su contenido lo que es innato, ni clara ni confusamente, sino el instrumento que hace posible su adquisición; y podría según esto formularse muy bien el pensamiento de San Buenaventura diciendo: el entendimento es innato, pero los principios, adquiridos; o también: hay algo de innato en nuestra adquisición de los principios, pero sin que los principios mismos lo sean.

Si nos hallásemos en la actualidad colocados en el punto de perspectiva tomista, podríamos ya considerar el problema como completa y definitivamente resuelto; pero desde el punto de vista bonaventuriano, sólo lo está para el campo del conocimiento sensible, y ahora debemos nuevamente plantearlo para todas las otras categorías de objetos conocidos. El hecho de que no tengamos ningún conocimiento innato ni de las cosas sensibles ni de los objetos que con ellas

conocimiento innato alguno de hábitos, pues todo conocimiento se obtiene por el sentido y la experiencia." (*II Sent.*, 24, 1, 2, 4, concl., t. II, p. 569.) Repúdiase, pues, aquí expresamente la concepción del entendimiento agente como *habitus* de los principios. San Buenaventura se refiere en particular a Boecio, *De consolatione philos.*, lib. V, metr. 3. Aplicación a los principios de la moral: "(La conciencia) dice relación a un hábito innato respecto de la ley directiva; dice, empero, relación a un hábito adquirido respecto a la misma especie cognoscible. Pues poseo suficiente luz natural para conocer que debe honrarse a los padres y que no se ha de dañar al prójimo; y, sin embargo, en mí no está naturalmente impresa la imagen de padre y de prójimo." (*II Sent.*, 39, 1, 2, concl., t. II, p. 903.)

(40) "Todos están conformes en que las facultades cognoscitivas tienen impresa una luz dentro de sí mismas, lo cual se llama modo de conocer o juzgar natural ("naturale judicatorium"); mas las especies y las imágenes de los objetos las adquirimos mediante los sentidos, como expresamente lo afirma el Filósofo en muchos lugares, lo cual también nos lo dice la experiencia." (*II Sent.*, p. 903.) Véase todo este texto, bien detallado, por cierto, en que aparece la conformidad entre Aristóteles y Agustín, y el hecho de que los principios son innatos en el sentido de que nosotros poseemos, por nacimiento, la luz que nos permitirá adquirirlos, pero adquirirlos de tal guisa que esa luz no los contenga en sí, sino que los adquiera al mismo tiempo que las especies sensibles. Es exactamente lo que Santo Tomás enseña acerca de la presente cuestión.

se relacionan, no nos autoriza a concluir que no poseamos ningún otro conocimiento innato de algún otro ser o principio. Observemos, en efecto, que las especies representativas no son intermedios necesarios sino en el orden de lo sensible, por la sencilla razón de que no tienen sentido sino en el solo orden de lo sensible. La especie-imagen es la irradiación de un objeto corporal exterior al alma, y que por su misma corporeidad no le es directamente asequible. Como opaco que es al pensamiento por su cuerpo, no es cognoscible sino merced a su más elevada facultad, casi espiritual, por ser de esencia luminosa, la de irradiar en torno suyo la imagen sensible que un entendimiento recibirá para transformar en inteligible. Empero, cuando se trata de un objeto incorpóreo, nos encontramos de golpe en el dominio de lo inteligible, y por lo tanto debe bastar la simple presencia del objeto para que nuestro entendimiento sea capaz de adueñarse de él. Donde ningún muro viene a interponerse entre lo inteligible y el alma, ninguna imagen tiene ya razón de ser; la química mental que no tiene otra función sino hacer lo inteligible con lo sensible resulta ya inútil, por lo mismo que el entendimiento capta por sí mismo el objeto conocido.

Todo esto afírmalo San Buenaventura expresamente con ocasión de los dos objetos que casi siempre cita juntos como ejemplos manifiestos de conocimientos innatos: las virtudes del alma y Dios. Consideremos ante todo el primer caso. Es claro que quien posee una virtud, como por ejemplo la caridad, no tiene necesidad de nada más que de ella para saber cómo es. La tiene; es algo del alma; es por lo mismo inteligible, y por lo tanto la conoce. Empero, encaremos el problema muchísimo más complicado del conocimiento de una virtud moral por un alma que no la posee aún: ¿cómo le será posible adquirirlas? No lo será indudablemente por la percepción directa y como intuitiva, ya que el objeto que se ha de percibir está ausente. Tampoco ha de serlo por medio de especie sensible, por cuanto una virtud moral, como la caridad, no puede caer bajo la acción de los sentidos. Necesariamente, pues, vamos a tener que admitir especies distintas de las especies sensibles, que no serán imágenes, pues la caridad no es imaginable, pero que serán sin embargo medios para conocer, pues el hombre, que todavía no posee la caridad, la desea y sabe ya lo que es. Designemos, pues, con el nombre de especie cuanto nos sirve de medio para conocer, y distinguiremos tres clases de especies: especies imágenes, las que nos permiten conocer lo sensible, y de las cuales nuestra alma no posee naturalmente ninguna, como ya lo hemos dicho; especies infusas, que son, no la esencia, sino la participación de las mismas virtudes cuya presencia en nuestra

alma experimentamos al poseerlas; finalmente especies innatas, que son medios de conocimiento, sin ser medios de imaginación, como esa semejanza impresa por Dios en nuestra alma bajo la forma de luz natural, o la inclinación de nuestra voluntad hacia el bien. Ahora bien, si consideramos este postrer orden de especies, comprobaremos sin dificultad que es una fecunda fuente de conocimientos independientes de lo sensible. La facultad de conocer implica de por sí el conocimiento de la norma de conocimiento, la rectitud de la verdad; la de querer, el conocimiento de la inclinación que impele hacia el bien, el amor; y por lo mismo que tenemos este doble conocimiento infuso de nuestras dos facultades naturales y de la "dirección" que es inseparable de ellas, podemos nosotros entonces formar un conocimiento nuevo que será el de la caridad. Y en efecto ¿qué es la caridad? La rectitud del amor, o si se quiere, el movimiento de una voluntad que tiende a un bien garantizado por el entendimiento; poseyendo ya la rectitud por el conocimiento, y el amor por la voluntad, automáticamente poseemos cuantos elementos necesitamos para conocer lo que es la caridad, es decir que tenemos conocimiento innato de la caridad ([41]).

Consideremos por otra parte una idea, como la idea de Dios. También aquí es claro que se nos niega la intuición de la esencia divina; incluso la dificultad habrá de ser mayor que cuando se trataba del conocimiento de una virtud, pues quien no tiene la caridad, podrá un día tenerla, mientras a Dios ningún hombre ha visto, ni verá jamás en esta vida. Pero también es claro que la imagen de Dios no puede considerarse como una de estas imágenes formadas por la mente al contacto con las cosas sensibles. O habremos, pues, de sostener que nuestro entendimiento está privado de todo conocimiento

([41]) "La caridad, por experiencia, sólo la conoce el que la posee; mas especulativamente, la puede conocer también el que no la posea. Tal diferencia no puede depender ni de la esencia de la caridad ni de la semejanza adquirida por los sentidos; luego debe atribuirse a una semejanza infusa o innata... La especie innata puede considerarse bajo dos aspectos: ya en cuanto es únicamente semejanza, como sucede con la especie sensible de una piedra, ya en cuanto semejanza que encierra en sí también alguna verdad. La primera especie es como una pintura. y en ese sentido el alma, al ser creada, está despojada del todo. La segunda especie es cierta impresión de la suma verdad en el alma, como, por ejemplo, al alma por naturaleza se le dió cierta luz directiva, cierta dirección natural; también se le dió la afección de la voluntad. El alma tiene noción de lo que es la rectitud y la afección, y de consiguiente de lo que es una recta afección; y precisamente, consistiendo en esto la caridad, conoce la caridad mediante una verdad que es una semejanza de la caridad; y así, en cuanto es recibida por el entendimiento, tiene razón de semejanza, y en cuanto está en el alma tiene razón de verdad." (*I Sent.*, 17, 1, un. 4, concl., t. I, p. 301; Cfr. *De scientia Christi*, IV, ad 23^{m}, t. V, p. 19.)

de Dios, o nos veremos en la precisión de admitir que este conocimiento preexiste dentro de nuestra alma, a modo de huella dejada en nosotros por el Creador, y que nosotros nos bastamos para formarlo (42).

Comprenderemos mejor todavía esta calidad de innato de nuestro conocimiento de Dios, si con motivo de los conocimientos de esta clase planteamos el problema que nos hemos planteado a propósito de los conocimientos sensibles: ¿cómo adquirimos nosotros los primeros principios que a ellos se refieren? Deduzcamos ante todo la conclusión que de lo anterior se desprende: poseemos un conocimiento innato cuando podemos adquirirlo por una simple reflexión sobre facultades que nos son naturales o infusas. Según esto el caso de los primeros principios se halla regulado ya de antemano por lo que se refiere al orden de lo inteligible. No existen principios innatos en el orden de lo sensible, por cuanto carecemos de las especies innatas que necesitaríamos para formarlos; pero por lo mismo que tenemos especies innatas en el orden de lo inteligible, nuestro entendimiento posee ya naturalmente todas las condiciones requeridas para su formación. Llamaremos por tanto principios innatos a los primeros conocimientos que el humano entendimiento puede aprehender una vez que se vuelve a las especies innatas que en sí encierra. Volvamos de nuevo a nuestros ejemplos, y veremos a esta interpretación precisarse y desarrollarse.

El entendimiento humano vuélvese a sí mismo y reflexiona sobre lo que es; vese a sí mismo conociendo, por una luz natural que tiende hacia lo verdadero, y amando, por una voluntad que tiende hacia el bien; combinando estas dos nociones, tendremos que concibe una voluntad que amaría el objeto aprobado ya por el entendimiento; ahora bien, "concibiendo", viene a engendrar lo que naturalmente todo acto de pensamiento engendra, una semejanza (43), o, como en lenguaje moderno lo decimos, una concepción del espíritu; y como esta concepción se halla en un pensamiento, luego es, por naturaleza, la semejanza de un objeto concebido por la mente; y ahí está precisamente la definición de la verdad: *habet rationem similitudinis dum*

(42) "Y si afirmas que esto (es decir, el que los hombres tengan diversos pensamientos) proviene de la diversidad de especies existentes en la imaginación, te diré que ello no es dificultad, porque la diversificación se da no solamente en los conceptos extraídos mediante los sentidos, sino también en lo que está muy por encima de toda imaginación, como sucede con las virtudes que son entendidas por su esencia y no por una especie imaginativa; así hay que decir de Dios, a quien unos aman y otros desprecian." (*II Sent.*, 18, 2, 1, concl., t. II, p. 447.)

(43) Véase, sobre este punto, el cap. IV, p. 150.

accipitur ab intellectu, habet tamen rationem veritatis prout est in anima. Empero a la vez el entendimiento se ha enriquecido con un contenido nuevo, por solos los recursos del alma, y por ende va a poder funcionar como facultad de los principios aplicándose a este nuevo contenido. Tanto que si nos preguntamos ahora cómo son posibles los principios innatos, responderemos que lo son porque los conocimientos sobre los que recaen son a su vez innatos. El alma humana conoce a Dios simplemente reflexionando sobre sí misma, pues está hecha a imagen de Dios; el conocimiento por el que ella conoce, la voluntad por la que ama, y la memoria por que se capta y apodera de sí misma, tienden hacia Dios, lo suponen e implican necesariamente; lo innato del conocimiento que ella tiene de Dios consiste por tanto en la potestad que posee de formarlo sin solicitar del mundo exterior nuevos recursos (44). El alma humana posee igualmente el conocimiento innato de las virtudes cuya definición puede formar analizándose a sí misma, y, por consiguiente, posee por vía de observación directa y reflexión, el conocimiento de todo lo que ella es. Según esto habremos de decir que el alma humana poseerá naturalmente el conocimiento innato de todos los principios que se refieran, bien a ella misma, bien a Dios (45); no podrá hallar

(44) "(Que Dios existe) es una cosa cierta al que comprende dicha verdad, porque el conocimiento de la misma es algo innato a la inteligencia racional, en cuanto ésta tiene de imagen, por cuyo motivo lleva injertado en sí el natural apetito y la noción y el recuerdo de aquel a cuya imagen fué hecha y hacia el cual naturalmente tiende, para en él poder ser dichoso." *(De myst. Trinit.*, I, 1, concl., t. V, p. 49.) De ahí que el deseo natural de Dios pueda convertirse, según San Buenaventura, en una prueba de la existencia de Dios, cosa que no lo admite Santo Tomás. Cfr. este texto importante: "A la cuestión de si todo conocimiento proviene o no del sentido, respondemos diciendo que no. Puesto que es necesario admitir que el alma conoce a Dios, a sí misma y lo que hay en sí misma sin la ayuda de los sentidos externos. Por eso, si alguna vez el Filósofo afirma que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido, y que toda cognición se origina en los sentidos, ello es menester entenderlo de aquellos conceptos existentes en el alma logrados mediante la abstracción de las imágenes; esos conceptos dícese que están en el alma como escritos. Y por eso muy bien dice a ese respecto el Filósofo que en el alma nada hay escrito, no porque en ella no haya noción alguna, sino porque en ella no hay ninguna pintura o semejanza abstracta. Es lo que también afirma AGUSTÍN en el libro *De civitate Dei:* «Dios puso en nosotros cierto modo natural de discernimiento *(naturale judicotorium)*, por el que se conoce lo que es luz y lo que es tinieblas, en el libro de la luz, que es la verdad, pues la verdad ha sido naturalmente impresa en el corazón de los hombres.»" *(II Sent.*, 39, 1, 2, concl., t. II, p. 904.) El texto de SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei,* XI, 27, 2.)

(45) "Si hubiere objetos cognoscibles que sean conocidos en su esencia, no en la imagen, con relación a ellos puede llamarse a la conciencia, propiamente hábito innato, como sucedería en las proposiciones: amar a Dios, temer a Dios. Pues a Dios no se conoce mediante una imagen formada por el sentido,

la ciencia de las cosas sino en las cosas mismas, pero la ciencia de la moral la hallará en sí misma; el entendimiento sabe, pues, por ciencia innata que es preciso amar a Dios, y temerle, y lo sabe porque es un entendimiento que tiene en sí las tres ideas del amor, del temor y de Dios.

3. La certeza y las razones eternas

Definida ya la naturaleza del entendimiento, quédanos el considerarlo en su mismo funcionamiento, es decir en cuanto que va sucesivamente aprehendiendo objetos situados en distintos planos de perfección ([46]). La distinción de los dos problemas es esencial en San Buenaventura, pues cada uno de ellos determina una clasificación de las operaciones del alma que no puede confundirse con la otra sin envolverse en inextricables dificultades. Una vez establecida, queda definitivamente adquirida la clasificación de las facultades; San Buenaventura ha admitido siempre que existen cuatro facultades, y sólo cuatro: la vegetativa, la sensitiva, y, en el alma racional, el

más aún, la noción de Dios nos es naturalmente innata, como dice Agustín (sin duda en lugar de J. Damasceno). Lo que es amor o temor, el hombre no lo conoce por una imagen proveniente del exterior sino poniéndose en contacto con su esencia, pues tales afectos se hallan esencialmente en el alma." (*II Sent.*, 39, 1, 2, concl., t. II, p. 904.) Resulta de ello, que la existencia de Dios es un *primer principio*, y estamos ya en condiciones de comprender el sentido exacto con que San Buenaventura presentaba este conocimiento como una "verdad inconcusa" (*verum indubitabile*). Por otra parte, él mismo nos lo ha explicado: "A la objeción de que nadie conoce los principios si antes no conoce los términos, hay que responder que es cierto; pero que algunos términos están ocultos, otros son manifiestos. Y aun de los mismos términos puede darse conocimiento pleno, más perfecto y plenísimo. Según esto, puede conocerse la naturaleza de Dios perfectamente, de manera exhaustiva: así sólo conoce Dios; puede ser también conocido clara y distintamente, lo cual es propio de los bienaventurados; finalmente puede conocérselo parcialmente y entre enigmas: y así se conoce que Dios es el primero y sumo principio de todo cuanto en el mundo existe; y esto, de suyo, puede ser manifiesto a todos; porque sabiendo cada cual que no siempre ha existido sabe que tuvo un principio, lo mismo que los demás; y esta verdad se ofrece a todos, conocida la cual se sabe que Dios existe y, por eso, en cuanto de esa verdad depende (*quantum est de se*), la existencia de Dios es una verdad de la que no se puede dudar." (*De myst. Trin.*, I, 1, ad 13, t. V, p. 51.) La respuesta se dirige a la objeción aristotélica: "Nadie conoce este principio: el todo siempre es mayor que su parte, si no conoce qué es el todo; luego nadie sabrá que Dios existe si no conoce la naturaleza divina." (*Ibid.*, p. 49.) Nótese que el *quantum est de se* (de suyo) no se opone al *notum quoad nos* (conocido por lo que respecta a nosotros) de Santo Tomás; sólo significa que, para el entendimiento humano tal cual es, si bien se piensa, la existencia de Dios es un primer principio.

([46]) Sobre esta cuestión, véase B. Rosenmöller, *Religiose Erkenntnis nach Bonaventura* (Baeumker-Beiträge, XXV, 3-4), 1925, pp. 1-32.

entendimiento y la voluntad. Empero si consideramos, por ejemplo, el entendimiento, vamos a encontrarlo realizando dos funciones distintas, según lo veamos volverse a objetos más o menos inteligibles. El objeto reacciona en todo caso sobre la facultad que lo percibe, y la tiñe de su propio matiz, como hace un color cuyo reflejo da colorido al semblante que lo contempla. Reacción que muchas veces es fugitiva, mientras que otras tiene por resultado despertar en la facultad de conocer o al menos intensificar hasta el máximo, energías latentes, o que sólo se ejercitaban débilmente. Esto nos permite comprender el plan real del *Itinerarium mentis in Deum.* Seguramente muchos de nuestros lectores se encuentran en estos momentos decepcionados, y hasta desalentados porque experimentan la impresión de que se trata de una clasificación de facultades arbitrariamente buscada por ideas preconcebidas para solución de este caso; empero las dificultades van a desaparecer al observar que se trata en realidad de las diversas actitudes que una misma facultad puede adoptar respecto de lo real. Se trata de distintos *officia* de un mismo entendimiento; el primero vuelve el alma hacia lo sensible, es decir, primero hacia las "cosas" sensibles (cap. I), después hacia la "facultad" de sentir (cap. II); el segundo mueve el alma hacia lo inteligible humano, primero hacia sus facultades naturales (cap. III), después hacia sus facultades ya reformadas por la gracia (cap. IV); el tercero dirige el alma a lo inteligible trascendente en el grado humano, esto es, primero a la idea del Ser (cap. V), después a la idea del bien (cap. VI). El último grado, el del gozo pasivo e infuso por el éxtasis, se halla por naturaleza fuera de la línea del conocimiento, pues como lo veremos, no se tratará ya entonces de conocer. Y estas son las modalidades distintas de la actividad del entendimiento que vamos nosotros a estudiar determinando cuáles son, en cada uno de sus grados, las condiciones de su funcionamiento.

Una primera distinción muy general, corresponde a las dos primeras actitudes iniciales entre las que una alma racional como el alma humana puede siempre optar: volverse hacia arriba o volverse hacia abajo. Problema fundamental, planteado a toda la humanidad en la persona del primer hombre y que continúa planteándose a cada uno de nosotros cuando determinamos la naturaleza de los objetos que nos conviene conocer. Este problema, como es fácil observar, no se refiere por otra parte exclusivamente a nuestra facultad de conocer, sino más bien a toda el alma racional, con sus dos facultades de conocer y de amar. Es el alma quien mira hacia arriba o quien se deja doblar hacia la tierra, y, tanto al erguirse como al inclinarse, yérguese o se inclina su facultad de amar con su facultad

de conocer ([47]). Por eso, la primera distinción de los oficios o funciones del conocimiento, lleva siempre en San Buenaventura el nombre de alma más bien que el de entendimiento; es la distinción de la razón superior y de la razón inferior, esto es, de nuestra alma racional, en cuanto busca por sobre ella misma, o por debajo de ella, los objetos que ha de conocer o amar.

Si la razón superior no se distingue de la inferior como una facultad de otra ([48]), distínguese por tanto como un oficio o una función puédese distinguir de otro oficio u otra función. Entonces ¿cómo explicar a su vez esta diferencia entre los dos oficios de nuestra alma racional? Precisamente por la influencia que ella padece de parte de sus objetos; no encuentra en ellos sino lo que ella busca, y la dignidad de las respuestas que de ellos recibe es proporcional al nivel de las preguntas que ella les formula. Según esto es claro que si el alma mira a objetos puramente inteligibles, se encuentra informada por ellos de las propiedades inseparables de la naturaleza de los mismos; hácese semejante a ellos durante todo el tiempo que los piensa, y esto es lo que expresamos cuando decimos que, el contemplar cierto objeto, engendra en el alma que lo contempla una cierta disposición. Si por ejemplo el alma racional se vuelve a objetos exteriores y sensibles, recibe de estos nuevos objetos una disposición en cierto modo carnal, que la debilita y envilece, haciéndola parecida a lo que ellos son, mudable, contingente e incierta como ellos. Ahora bien, esta diversidad de objetos que provoca la de las disposiciones, condiciona por lo mismo la de las funciones. Es siempre la misma razón quien obra, pero en cuanto considera lo inteligible, se hace superior a lo que es cuando considera lo sensible; en el primer caso es una razón viril; en el segundo por el contrario una razón afeminada. Esta es la causa de que se dé el nombre de superior e inferior a estas dos funciones de la razón ([49]).

([47]) Esta noción de una posibilidad de enderezamiento o inclinación del alma se expresa con frecuencia por el término: "curvatura" o "acción de encorvarse" del hombre. (*Brevil.*, V, 2, 3; ed. min., p. 168; *Itiner.*, I, 7, p. 297; *De red. art. ad theol.*, 25, p. 384.)

([48]) "La razón (se divide) en porción superior e inferior, significándose aquí más bien diversidad de oficios que diversidad de potencias." (*Brevil.*, II, 9, 7; ed. min. p. 86; *II Sent.*, 24, 1, 2, 3, concl., t. II, p. 564.) El último texto es interesante porque hace ver cómo la expresión *aspectus* (aspecto) sería aquí insuficiente; la verdadera distinción es la de oficios o funciones, que se explica a su vez por la de las disposiciones. (Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 4, 4; t. 42, c. 1.000.)

([49]) "La diversidad de los oficios tampoco proviene de la diversidad de las naturalezas sino de la diversidad de las disposiciones. Porque ésta es fuerte, y débil aquélla, ésta es inteligente y consulta la divina voluntad, aquélla la eje-

Supongamos ahora que de estas dos funciones del alma racional consideramos separadamente la de la facultad de conocer en cuanto que se vuelve a los objetos superiores; bien pronto observaremos que no es tanto la diversidad de los objetos a que se dirige lo que la califica como razón superior, sino que más bien es la disposición interna primitiva quien la hace buscar el mismo objeto superior entre los seres más diversos. Hemos tenido ya ocasión, y volverán otras a presentarse, de comprobar que las mismas cosas pueden ser miradas como tales cosas o bien como signos, y que la misma alma humana constituía un objeto de conocimiento distinto según se la considere como una realidad que se basta a sí misma, o como imagen obscurecida de un Dios transcendente. Cuando decimos por consiguiente que el alma recibe disposiciones distintas según los diversos objetos que contempla, no pretendemos decir solamente: según ella mire las cosas, a sí misma o a la idea de Dios, sino también y preferentemente: según ella busque lo superior o lo inferior en los más diversos objetos. La razón inferior puede considerar los mismos objetos que la superior; y es inferior por cuanto no le interesa en ellos sino lo que de bajo tienen; así es cómo se explica que siendo el alma siempre imagen de Dios no lo demuestre necesariamente sino sólo a quien se esfuerza por verlo. De ahí la posibilidad de una nueva subdivisión de las operaciones del alma, aunque menos profunda que la de las disposiciones, la de los *aspectus.* Los aspectos del alma corresponden a los diversos actos por los que una sola facultad, el entendimiento, animado por sola una disposición, la de la razón superior, examina sucesivamente, desde el punto de vista de su más elevada significación, los objetos de los más diversos grados ([50]). Tal es el sentido

cuta; de ahí que ésta dirija y aquélla sea dirigida, siendo una superior, e inferior la otra. Y así queda de manifiesto que la porción superior de la razón y la inferior, aunque en cierto sentido se diversifiquen, sin embargo, no son facultades distintas —pues el que sea superior o inferior no cambia la esencia de la facultad—, sino disposiciones y oficios diversos, lo cual está expresado en los mismos nombres." *(II Sent*,. 24, 1, 2, 2, concl., t. II, p. 564.) La división tripartita de los *aspectus* se refiere a *Marc.*, 12, 30; *Mat.*, 22, 37; *Luc.*, 10, 27. Cfr. Hugo de S. Víctor, *De sacramentis*, IX, 2.

([50]) "Tal es el resultado de la comparación de los dos miembros: «Hay que decir que la división de la razón en porción superior e inferior no hay que entenderla de suerte que una constituya una facultad y la otra una facultad distinta...; pero tampoco se puede afirmar una identificación tal que sean tan sólo dos aspectos diversos. Se diversifican, pues, según las disposiciones y los oficios." *(II Sent.*, *loc. cit.*, p. 564.) Según eso, *aspectus* son las pseudofacultades del *Itinerarium:* "En conformidad con esta triple progresión, nuestra alma tiene tres aspectos principales. Uno es hacia las cosas corporales exteriores, razón por la que se llama animalidad o sensualidad; otro hacia las cosas interiores y hacia sí misma, por lo que se llama espíritu; y otro, en fin, hacia

exacto de la dialéctica del *Itinerarium* que antes hemos recordado, y esa misma, por consiguiente, la significación precisa de las distinciones mentales en las que inútilmente se ha pretendido buscar una jerarquía de facultades en las cuales nunca San Buenaventura pensó ([51]).

las cosas superiores a sí misma, y de ahí que se le llame mente." (I, 4; ed., min., p. 296.) Estos tres *aspectus* se desdoblan en seis *gradus*, como se verá más adelante.

([51]) Para facilitar al lector las clasificaciones de San Buenaventura, damos aquí algunas, que son más frecuentes, las cuales servirán de puntos de referencia para situar las demás:

TRINIDAD CREATRIZ

Padre. Hijo. Espíritu

Verbo creador (Gen., I, 3)	*Christus scala nostra*	*Gradus expressionis*	*Esse rerum*
Fiat (vespera).	Scala spiritualis.	Vestigium.	In materia.
Fecit (mane).	Scala corporalis.	Imago.	In intelligentia.
Factum est (meridies).	Scala divina.	Similitudo.	In arte aeterna.
Dependentia creaturae		*Conformitas rerum*	*Oculus triplex*
Principium creativum (omnis effectus).		Configurari principio (unitas, veritas, bonitas).	Oculus carnis (viget).
Objectum motivum (omnis intellectus).		Capere objectum motivum (memoria, intelligentia, voluntas).	Oculus rationis (caligatus).
Donum inhabitativum (spiritus justus).		Configurari dono (fides, spes, caritas).	Oculus contemplationis (excaecatus).
Cognitio rerum		*Itinerarium*	*Aspectus*
In proprio genere.		Transire.	Sensualitas.
In se.		Deduci.	Spitius.
In arte aeterna.		Ingredi.	Mens (éstos son precisamente los tres *aspectus mentis* de que se acaba de hablar).

En este punto, cada uno de los tres aspectos se desdobla, según considere los objetos tal como aparecen en el espejo que los refleja *(per speculum)* o tal como son en este mismo espejo mientras son reflejados por él *(in speculo)*. De ahí los seis grados de facultades del alma tal como se le muestran cuando su pensamiento los recorre, y que corresponden a la clasificación del *De spiritu et anima*, cap. 10, pp. 14 y 38. Con esta clasificación van enlazados a conti-

Empero si esto realmente fuese así, el problema del conocimiento no podría consistir simplemente en definir la estructura de nuestra facultad de conocer sino que necesariamente habrá de suponer también la determinación de las condiciones actuales que dicha facultad ha de llenar para ser capaz de funcionar efectivamente. Y esta misma determinación supone a su vez que, ante todo, se tienen en cuenta las condiciones definidas en que el sujeto cognoscente se halla con respecto al objeto conocido. Ahora bien, el objeto propio del conocimiento intelectual es la verdad; por lo tanto, de los caracteres distintivos de la verdad es de donde hemos de partir, si queremos investigar en qué condiciones es posible el conocimiento humano; cuando

nuación todos los correspondientes que forman el número seis. (Cfr. cap. VII, p. 225.

Gradus potentiarum animae

Sensualitas { per spec. = sensus. / in spec. = imaginatio.

Spiritus { per spec. = ratio. / in spec. = intellectus.

Mens { per spec. = intelligentia. / in spec. = apex mentis (o sindéresis).

Para la definición de *mens*, véase *II Sent.*, 25, 1, un., 2, concl., t. II, p. 596. No deja de llamar la atención que la clasificación de las facultades, propiamente dichas, del alma racional (vegetativa, sensitiva, inteligencia, voluntad) no entre en estas clasificaciones ternarias o ternarias desdobladas. Por consiguiente, cuando el nombre de una facultad se encuentra en un texto en que se trata de aspectos, de funciones o de grados, hay que guardarse de darle siempre el significado de facultad; o, si se mencionan dos facultades y un tercer término, de concluir que ese tercer término represente una facultad. Ejemplo: "Memoria, inteligencia, voluntad"; la memoria no es una facultad. Asimismo hay que desconfiar de los pasajes en que San Buenaventura habla de *vires animae*, y que contienen las facultades o aspectos que necesita para la materia que trata; ejemplo: *De triplici via*, I, 4, 19; ed. min., p. 14. Asimismo, en la última clasificación del cuadro precedente, se descubren dos grados de la facultad sensitiva (*sensus, imaginatio*) y cuatro grados del único entendimiento (*ratio, intellectus, intelligentia, synderesis*); cuando más tarde nos encontramos con el texto: "El que quiera subir hasta Dios es menester que... ejercite las mencionadas potencias naturales" (p. 298), no hay que concluir que las facultades del alma son seis, sino dos facultades jerarquizadas en seis grados. La intención fundamental del *Itinerario* es, pues, hacernos asistir a la exploración de tres modos fundamentales de existencia de las cosas por una inteligencia considerada en todos los grados de su funcionamiento y asistida, además, de la ayuda de la gracia bajo todas sus formas. Ejemplo concreto de este último caso, I, 10; ed. min., p. 299, en que se ve una encuesta realizada simultáneamente por dos grados del entendimiento (*ratio, intelligentia*) y por una virtud (*fides*), mientras el conjunto trabaja sobre los aportes de la primera facultad (*sensualitas*) en sus dos grados (*sensus, imaginatio*).

se trata no de la psicología, sino de la teoría del conocimiento, el verdadero punto de partida de toda investigación, y el centro fijo de referencia para la mente del filósofo ha de ser necesariamente la definición de la verdad.

La primera observación que se impone al filósofo desde que aborda este problema es la imposibilidad en que se encuentra de definir la verdad separadamente. No se puede decir lo que es la verdad, sino sólo lo que es la verdad de un ser o la verdad de un conocimiento, por más que la verdad de un conocimiento se funda siempre en la verdad de un ser. Un ser, en sí mismo considerado, es lo que es, y su esencia es su propio ser, pensado por nosotros como si existiese sin ser por nosotros conocido. Indudablemente su esencia no puede ser puesta por un acto de pensamiento; pero una cosa es atribuir el ser por un acto de pensamiento, y cosa muy distinta definir este ser tal como al pensamiento se muestra. El ser puesto por el pensamiento como existente, y sólo a sí mismo relacionado, eso es la esencia; pero la verdad es esa misma esencia del ser, captada y concebida, en el más riguroso sentido de la expresión, por ese pensamiento. La verdad, pues, tomada en su acepción primera, es una condición del ser, y sólo con relación a él podrá determinarse (52).

Siendo esto así, toda verdad habrá de definirse por medio de dos términos: un término de ser y otro de conocimiento. Falte uno de los dos, y no habrá lugar a una verdad, pues no habiendo esencia no hay nada que conocer; y no habiendo concepción de esta esencia y representación engendrada en una mente, no hay nada conocido. Vayamos más lejos; la naturaleza misma de toda verdad requiere como condición absoluta que los dos términos exigibles estén presentes en su absoluta integridad; pues si la esencia es inestable, movediza, en la misma medida en que la esencia no está completamente realizada, falta el ser requerido para que pueda existir la verdad; pero si la concepción de la esencia no es adecuada a la esencia misma, hay algo en el ser que no está representado en el conocimiento, y por ende falta un fragmento de verdad. De ahí esa definición clásica de la verdad: adecuación de la mente y del objeto: *adaequatio mentis et rei* (53); esta definición es muy conocida y universalmente aceptada, pero no siempre se sacan con todo el rigor apetecible todas las consecuencias que implica.

Ya que tratamos de definir la verdad en su esencia misma, no po-

(52) *I Sent.*, 8, 1, 1, ad 4m, t. I, p. 152. Esto es verdad aun en lo concerniente a Dios, mas por una simple distinción de razón.

(53) *Brevil.*, VI, 8, 2; ed. min., p. 227; *I. Sent.*, 40, 2, 1, ad 1m, t. I, p. 707.

demos hacer concesión alguna en ninguno de los dos términos considerados. Desvanécese la verdad como tal a medida que faltan o el ser que la origina, o la concepción que la expresa; lo cual podemos formularlo en otras palabras diciendo que la verdad supone necesariamente dos condiciones, inmutabilidad en el objeto conocido e infalibilidad de la mente que aprehende: *cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis* (54). Si la deducción *a priori* de esta conclusión parece muy formal y no basta a satisfacer la mente, considérese simplemente el estado de incertidumbre en que están de hecho las ciencias humanas, y se verá que se debe a la inestabilidad de sus objetos. ¿Cuáles son las principales ciencias? La medicina, astrología, derecho y teología. Las conclusiones de los médicos llevan a las veces al error, por tener que razonar sobre las propiedades de los cuerpos, algunas de las cuales son naturales, mientras que otras son accidentales; las naturales son pocas pero estables, en tanto que las otras son innumerables, mutables y causa de incesantes modificaciones en la complexión del enfermo, con lo que hacen que ninguna prescripción sea valedera apenas para el instante siguiente. Los juicios de los juristas son frecuentemente deformes, pues la intención primera del juez es resolver rápidamente una causa conforme a la verdad y al derecho, términos estos absolutos y estables, pero en mezclándose el deseo de lucro, se baja de lo verdadero a lo verosímil, prolónganse los procesos indefinidamente, y la sentencia que les pone término se halla ser caduca por haber tomado en consideración vanas verosimilitudes en lugar de una sólida y bien fundada verdad (55). Del mismo modo los astrólogos equivócanse de continuo, pues la materia de sus juicios es también intermedia entre la permanencia del movimiento de los astros, que de sí sería un magnífico objeto de ciencia, y la inmutabilidad de los sucesos que en el mundo sublunar ocurren, tanto que ninguna de sus predicciones se realiza nunca con absoluta certeza. Añadamos finalmente que los mismos teólogos no están tampoco al abrigo de todo error. Indudablemente su objeto propio es lo eterno, pues su ciencia en principio se ocupa de lo divino; sin embargo han de atenerse también a lo temporal para prescribir al hombre su conducta y juzgarla frente a un ser inmutable como Dios. Aquí es donde en la teología se introduce lo mutable y particular; intenciones humanas, afecciones, circunstancias temporales o locales en número infinito vienen de continuo a modificar la naturaleza de los actos reali-

(54) *De scientia Christi,* IV, concl., t. V, p. 23; *Sermo IV de rebus theol.,* 6, t. V, p. 568.
(55) Sobre los juristas, *In Hexaem.,* V, 21, t. V, p. 357.

zados y hacerlos pasar de uno a otro género; nadie sabe quién es digno de amor y quién de odio, y los jueces mismos de las almas equivócanse con frecuencia, lo mismo que se equivocan los jueces de los cuerpos ([56]).

Todo esto que decimos respecto de la naturaleza del objeto, podémoslo también decir del entendimiento humano que lo conoce, y nos será suficiente un ligero esfuerzo de nuestra parte para juzgarlo, y convencernos. Nuestro entendimiento está en ininterrumpido cambio, pasando siempre de un objeto a otro, sin detenerse nunca en un mismo pensamiento; las conclusiones a que llega son tan inestables como él, sujetas siempre a revisión, sustituyéndose de continuo unas a otras sin llegar jamás a satisfacerse plenamente; esta misma curiosidad que lo arrastra tras el saber, es al mismo tiempo la causa decisiva de su fracaso, pues en su esencia misma, como curiosidad que es, entra el lanzar indefinidamente su espíritu de un problema a otro, o enfrascarlo indefinidamente en interminable exploración de un objeto indigno y miserable: *si per multos annos viveres, adhuc naturam unius festucae, seu muscae, seu minimae creaturae de mundo ad plenum cognoscere non valeres* ([57]). Abordemos el fondo del problema: nuestro conocimiento es lo que puede ser el conocimiento del ser que nosotros somos; lleva todos sus caracteres distintivos, perecedero, incierto, y vano como nosotros; mezclado con mucha duda e ignorancia, casi diríamos que no es tanto ciencia como imagen de ciencia ([58]); hemos pues de renunciar a toda ciencia o buscar su fundamento en parte distinta de los objetos de este mundo, y en el humano conocimiento que puede aprehenderlos.

Este paso inicial de San Buenaventura explícanos la desconfianza general que parece haber él lanzado sobre todos los productos de la razón humana, a la vez que nos hace comprender cuál es para él el sentido profundo del conocimiento en las razones eternas. El tema cristiano de la miseria del hombre sin Dios pasa de San Agustín a Pascal por la filosofía bonaventuriana, desenvolviéndose en una crítica de nuestra facultad de conocer, como por otra parte se ha desplegado en otros lugares en críticas de nuestras facultades de amar y obrar: *nam quod judicia nostra sint directa, imperia tranquillata, desideria consummata, impossibile est dum sumus in hac vita* ([59]).

([56]) *Sermo II de reb. theol.*, 5, t. V, p. 540.

([57]) *Sermo II de reb. theol.*, 7, p. 541.

([58]) "Por más que la actual ciencia del hombre puede más bien decirse semejanza de ciencia que ciencia, por estar mezclada de dudas y mucha ignorancia". (*Comm. in Sap.*, cap. VIII, t. VI, p. 162.)

([59]) *Sermo II de reb. theol.*, 4, p. 540.

Bajo la forma, pues, de su impotencia para alcanzar la verdad, manifiéstase la insuficiencia del hombre para alcanzar su fin en cualquier orden que fuere, lo mismo que se manifiesta también en su incapacidad para adueñarse de sí mismo o imponer a otros su poder. Ahora bien, no bastará comprobar aquí que un conocimiento de la verdad plenamente fundado exceda en esta vida los recursos del hombre abandonado a sus propias fuerzas. Será preciso agregar todavía que la certeza perfecta de juicio, lo mismo que la tranquilidad del poder y la paz completa de los apetitos, no pertenecen al orden terrestre. La exigencia del hombre es absoluta; quiere a Dios, no lo tendrá acá abajo, y por lo tanto su exigencia no podrá jamás ser satisfecha, así viva los años que viviere. Trátase pues de una imposibilidad de principio, y podemos estar seguros ya de antemano de que el hombre viador nunca podrá ser sanado de esta miseria del conocimiento, ni aun por un remedio divino. Pero hay todavía más. No solamente decimos que el ideal de nuestro conocimiento no será nunca satisfecho acá abajo, pues es a Dios a quien queremos ver, siendo así que su vista nos es negada totalmente, sino también que ninguna parte del conocimiento que acá podamos conseguir ha de bastarse a sí misma, ni podrá satisfacernos plenamente. Tendremos quizás, y hasta seguramente, certezas parciales fundadas en el conocimiento claro de los principios creados; pero nuestra aspiración acá tiende a conocer al primer principio del que todos proceden y cuya sola vista sería capaz de legitimar totalmente el conocimiento que de él tenemos. La exigencia del hombre continúa siendo absoluta, y San Buenaventura aduce, dándole su máximo sentido, la fórmula célebre de Aristóteles: el alma ha nacido para conocerlo todo. Este todo es Dios; no sería, pues, del todo inexacta quizás la afirmación de quien dijera que en esta vida no sabemos nada a ciencia plena ([60]). Fórmula es ésta ante la que han vacilado más de una vez hasta los mejor intencionados de sus intérpretes, y que sin embargo sólo pone al desnudo una de las más íntimas aspiraciones de su vida interior; si Dios existe, y si nosotros hemos de verlo un día, no es posible que conozcamos nada, sea lo que fuere, sin verlo, como lo conoceremos cuando nos sea dado verlo en Dios; la distancia infranqueable que separa necesariamente a la ciencia humana, hasta la mejor fundada, de la vista del fundamento mismo de la ciencia, es la medida exacta de lo que le falta para satisfacernos plenamente.

([60]) "No habría mayor inconveniente en afirmar que en este mundo nada se sabe a perfección." (*De scientia Christi*, IV, ad 22, t. V, p. 26. Véanse, para lo que sigue, las reflexiones de M. Menesson, *op. cit.*, "Revue de philos.", agosto, 1910, p. 115, nota 1; Couailhac, *Doctrina de idaeis*, cap. II, p. 33.)

O sea que la ciencia perfecta no se ha de completar sino en Dios, pero nuestra humilde ciencia humana no sería tampoco como es sin Él. En efecto, reflexionemos sobre las causas esenciales de su incertidumbre que hemos antes señalado; no sólo vienen a explicarnos que nada podemos conocer con certeza íntegra, sino que casi nos hacen incomprensible que podamos adquirir certeza alguna sea la que fuere. Supuesto que toda verdad, por fragmentaria que sea, supone un objeto inmutable y una ciencia infalible, estamos fatalmente condenados a nunca conocer ninguna verdad, puesto que en los dominios de la experiencia nada hay inmutable, y nuestra misma inteligencia continúa en perpetua movilidad e incertidumbre. Ahora bien, es un hecho comprobado que nosotros poseemos certezas; aunque no completas, recaen sin embargo sobre objetos tales que su sola presencia en una mente como la nuestra sigue siendo un misterio incomprensible, y se imponen a nosotros con tal evidencia que su necesidad no es comprensible en un entendimiento tan radicalmente contingente como el entendimiento humano. Aquí está la prueba decisiva, podríamos decir crucial, que orienta definitivamente la doctrina en San Buenaventura lo mismo que lo hiciera en San Agustín. La teoría de la iluminación y del conocimiento en las razones eternas era para los grandes defensores de la tradición agustiniana, como Juan Peckham y Mateo de Acquasparta, como un depósito sagrado, en cuya salvaguardia estaba apasionadamente interesado el sentimiento religioso. Así como la doctrina de las razones seminales es superior a la de la generación de las formas por conceder menos a la eficacia de la creatura, así también la doctrina de las razones eternas es más religiosa en el sentido afectivo de la expresión que la doctrina que otorga al entendimiento la facultad de engendrar los conceptos al solo contacto con lo sensible. Y por otra parte el agustinianismo se halla de continuo dividido en dos tendencias, cuya unidad fundamental es fácilmente perceptible, pero cuya concordancia doctrinal es difícil de realizar; el hombre no debe poder nada sin Dios, y la acción de Dios por consiguiente ha de estar doquiera presente en el hombre; pero debe estar visible doquiera sin que se vea al mismo Dios; y esto porque la intervención perpetua de Dios es exigida por la miseria profunda del hombre; pero si el hombre viera a Dios que es su fin, este fin se habría ya logrado, y la miseria misma desvanecido. Trasladando esta intuición fundamental al dominio del conocimiento, encontraremos, como señaladas de antemano, las condiciones generales a las que la solución ha de satisfacer: el hombre no puede conocer verdad alguna sin Dios, pero tampoco puede ver sin Dios. La doctrina bonaventuriana de las razones eternas está precisamente destinada a explicarnos esta acción de presen-

cia, dentro del pensamiento, de una energía trascendente, cuya fuente le debe quedar oculta.

Sobre el hecho mismo de una iluminación divina ninguna dificultad puede surgir. San Buenaventura, conforme en el fondo con Santo Tomás, enseña constantemente que nuestro mismo entendimiento es una luz venida de Dios, y que gracias al auxilio de esta luz conocemos nosotros todas las cosas. Nótese sin embargo la insistencia especial con que esta tesis es formulada en la doctrina bonaventuriana, en la que parece desempeñar el papel de tema conductor, siempre presente y de continuo recordado; en seguida se advertirá el carácter absoluto de la tesis en las fórmulas de la Sagrada Escritura que la expresan, y que San Buenaventura se complace en repetir. Desde este punto de vista, el texto de la Epístola de Santiago (I, 17) ocupa posición privilegiada: *omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum;* San Buenaventura no sólo lo cita, sino que podríamos decir que algunos de sus opúsculos están enteramente dedicados a comentarlo ([61]); y, por otra parte, la generalidad del término que aquí señala el contenido de la iluminación, conviene admirablemente a la mente de San Buenaventura, porque la iluminación intelectual no es para él sino un caso particular de la iluminación general, que comprende, a la vez que la ciencia, los dones de la gracia con sus frutos y virtudes ([62]).

La dificultad comienza en el momento en que se trata de definir el contenido de esta iluminación intelectual. Es una dificultad real, pero no tanto como se la imagina, con tal de conservar siempre ante los ojos el problema cuya solución buscamos. Pregúntase el hombre en qué condiciones le sería posible la adquisición de una verdad, y la primera condición que se le exige es la de un objeto inmutable que conocer; ¿dónde hallarlo? No pueden existir las cosas sino bajo tres modos de existencia distintos: en sí mismos, en nuestro pensamiento que se las representa, y en Dios que eternamente posee sus ideas. Buscar un objeto inmutable en su ser propio es condenarse a un fracaso cierto; hemos ya comprobado cuánto de accidental y de contingente entra en cada uno de ellos; sabemos que no siempre han existido y que están también condenados a desaparecer; será pues inútil obstinarse en tal empresa, ya que la experiencia sensible como tal no podría ofrecer al entendimiento humano materia ninguna de verdad. Buscar un

([61]) *De red. arg. ad theol.*, 1, et 5, ed. min., pp. 365 y 372; *Brevil.*, pról. 2; ed. min., p. 8; *Itiner.*, pról., 1; ed. min., p. 289.

([62]) "El ojo no acierta a ver a no ser que sea iluminado por una luz muy espiritual." *(In Joann.*, I, 12, t. VI, p. 249.) "El alma posee una poderosa claridad, y de una cosa pasa a otra." *(De donis S.S.*, IV, 2, t. V, p. 474.)

objeto inmutable en las representaciones que nuestra mente se forma de las cosas, es también buscar lo imposible. Hemos ya observado la inestabilidad de nuestra facultad de conocer, que excluye toda permanencia de certidumbre en nuestro espíritu; pero aun cuando se admitiera una estabilidad de la inteligencia humana, que en realidad no existe, tampoco habríamos avanzado mucho. La verdad que nosotros buscamos no es una verdad relativamente inmutable, y no podemos darnos por satisfechos con pensar que para nosotros es inmutable. En la definición que hemos admitido y ofrecido como cierta, nada hay que nos autorice a introducir restricción tan grave, sino que, muy al contrario, la excluye terminantemente. La inmutabilidad en sí debe ser absoluta, necesariamente. Y si nosotros obtenemos por nuestra mente inmutabilidades que no perduran sino cuanto nosotros perduramos, es que no tienen nada de verdades absolutas. La verdad que nosotros tenemos, considerada precisamente como nuestra, participa inevitablemente de las vicisitudes del sujeto particular que la soporta; ha sido creada por Dios cuando nuestra alma racional ha venido a animar nuestro cuerpo, por lo tanto en ese momento ha pasado del no ser al ser; es por lo mismo falible y contingente como nosotros. ¿Qué es entonces lo que nos queda como último recurso? El ser del objeto en cuanto existente en la mente de Dios (63). La cuestión de saber si las ideas divinas o las razones eternas nos son accesibles, y más aún, cómo se puede concebir que lo sean, no está todavía resuelta por esta comprobación; pero por lo menos sabemos que de una u otra manera hemos de ver la verdad en las razones eternas para que nuestro pensamiento pueda realmente alcanzar la verdad.

Indaguemos, pues, ahora si es concebible un contacto cualquiera entre la verdad divina y la mente humana. Para que este contacto permita resolver el problema del fundamento de la certeza, debe llenar dos condiciones. Ante todo no debe ser de tal forma que el conoci-

(63) "Que nuestra mente alcance de algún modo en el conocimiento cierto aquellas reglas y razones inmutables, lo exige necesariamente tanto la excelencia del acto de conocer como la dignidad del sujeto cognoscente. En primer término la excelencia del conocimiento, porque no puede existir conocimiento cierto si no lleva consigo inmutabilidad por parte del objeto conocido e infalibilidad por parte del sujeto cognoscente; mas la verdad creada no es simple, sino supositivamente inmutable; igualmente tampoco la luz de la creatura es infalible por su propia virtud, porque tanto la una como la otra son creadas y han pasado del no ser al ser. Por consiguiente, si para la plenitud del conocimiento se ha de recurrir a la verdad del todo inmutable y estable y a la luz del todo infalible, es necesario que en tal conocimiento se recurra al arte supremo como a la luz y a la verdad, luz que otorga infalibilidad al que conoce, verdad que confiere inmutabilidad a lo conocido." *(De scientia Christi,* IV, concl., t. V, p. 23; cfr. *Itiner.*, III, 3; ed. min., p. 319.)

miento de la verdad divina substituya en nosotros al conocimiento de las cosas, pues en ese caso no tendríamos ciencia de las cosas, sino de sus ideas; la segunda condición es que este conocimiento nos haga sin embargo alcanzar lo que hay de infalible en la luz de Dios, y de inmutable en su verdad, ya que por la falta de estas dos cosas, el doble criterio de la certeza escaparía también a nuestra percepción, y con él igualmente y para siempre la verdad. Examinemos sucesivamente estos dos aspectos del problema.

Consistiría una primera hipótesis posible en suponer que la luz divina sea la causa total y única de nuestro conocimiento de la verdad; empero esta hipótesis prescinde totalmente de las condiciones reales de nuestra ciencia humana. Si en la verdad divina, y sólo en ella, conocemos todo, lo conocemos en el Verbo; pero entonces negamos también radicalmente todas las limitaciones que definen nuestro modo humano de conocer en lo que tiene de específico. El conocimiento de esta vida resulta ante todo idéntico al que tendremos más tarde en la eternidad, pues todo lo vemos en Dios, y en este caso, ni se concibe siquiera que se plantee el problema del fundamento de la certeza; viéndolo no hay por qué buscarlo. Nuestra ciencia deja por lo mismo automáticamente de ser ciencia de las cosas, pues las cosas poseen su ser propio fuera del que tienen en la mente de Dios, y el objeto de nuestra ciencia está constituído precisamente por este ser de las cosas en su género propio; si por lo tanto nosotros las vemos no en sí mismas, sino solamente en Dios, no son ellas las que vemos; nuestra ciencia por tanto es ciencia de las ideas, y deja escapar su objeto. Otros muchos inconvenientes se seguirían de semejante posición; la ciencia de las cosas sería en realidad un don de la Sabiduría, con la experiencia extática que lo suele acompañar siempre; nuestro conocimiento, sobrenatural totalmente en su principio constitutivo, no pertenecería ya al orden de la naturaleza, sino al orden de la gracia; la razón con la revelación constituirían un solo ser; consecuencias éstas todas evidentemente contrarias a la realidad, y que nos hacen imposible aceptar esta suposición.

Obsérvese, además, que precisamente en el momento en que buscamos fundamentar con la máxima solidez posible la certeza relacionándola únicamente con Dios en su origen, es cuando abrimos la puerta que conduce al escepticismo. La primera Academia es pues la madre de la segunda. Afirmar con Platón que no se puede conocer nada con ciencia cierta, si no es en el mundo arquetipo e inteligible, es simplemente afirmar que no poseemos certeza alguna; pues el mundo de las ideas puras nos está cerrado; guardado en el eterno pensamiento de Dios, sólo se descubre a aquellos cuyo entendimiento es capaz de vez a Dios, como los ángeles o los bienaventurados.

No exageramos, pues, al decir que el platonismo puro es origen de escepticismo al hacer la ciencia imposible, bajo pretexto de cimentarla mejor ([64]).

Si suponemos que nuestra mente no alcance de ninguna manera las ideas divinas, sino que en nosotros tenga lugar simplemente una especie de concurso divino, una sencilla influencia de las razones divinas, comprobaremos que, si el sujeto cognoscente no alcanza las razones eternas, sino sólo su influencia, resulta igualmente imposible toda certeza. La razón de ser de esta aserción, capital en la doctrina de San Buenaventura, es que siendo Dios el único fundamento del ser y del conocer, no puede obtenerse conocimiento alguno sin conseguir al mismo Dios; en este sentido cita constantemnete los textos agustinianos, y así los interpreta siempre. Si logramos lo cierto, logramos lo inmutable y necesario; pero como nuestro entendimiento es contingente, luego hay algo en nuestra mente, de transcendente a nuestra misma mente; y como nada hay por encima de ella sino Dios y su verdad; luego ésta es la que se halla en nuestra mente, y necesariamente conocemos por medio de ella, ya que no por nosotros mismos. Y lo mismo ocurre en las demás perfecciones de nuestro conocimiento; juzgamos de las cosas merced a leyes que nosotros no constituímos, sino que aceptamos y son ellas quienes nos juzgan a nosotros; logramos lo eterno siendo así que somos transitorios; lo infinito, a pesar de ser finitos; no podemos por tanto explorar el interior de nuestra mente sin encontrar en ella un elemento que nos viene de fuera, y precisamente de arriba; no contenemos nosotros en nuestra esencia la razón suficiente de los caracteres que hacen de nuestro conocimiento una verdad ([65]). Empero siendo esto así no podríamos nunca resolver el problema de la certeza invocando una influencia de las razones eternas sobre nuestro pensamiento. Esta influencia, distinta de las mismas razones eternas, no sería Dios; y por lo tanto sería creada; pero como creada en nuestra mente, y para nuestra misma mente, sería partícipe de su suerte de contingente, pues requeriría una causa exterior; de temporal, pues no habría existido siempre; de mudable, pues habría de sufrir las mismas vicisitudes de nuestra misma mente. Las exigencias de la verdad son absolutas, pues sus caracteres distintivos son los mismos de Dios; quien la obtenga ha conseguido a Dios.

([64]) S. Agustín, *Cont. Academicos*, II, 5, 11 y sig.; Patr. lat., t. 32, c. 924 y sig. Citado por San Buenaventura, *De scientia Christi*, IV, concl., t. V, p. 23.

([65]) San Agustín, *De libero arbitrio*, II, caps. 9-15, n. 25-39, t. 32, col. 1.253 y sig.; *De vera religione*, cap. 30, ns. 54-59, t. 34, col. 145; *De magistro*, caps. 11 y sigs., n. 38, t. 32, c. 1.215; *De musica*, VI, 12, 35 s. t. 32, col. 1.182; *De Trinitate*, VIII, 3, 4 s., y 6, 9, t. 42, c. 949 y 953. Alegados por San Buenaventura, *loc. cit.*, rat. 17 y s., p. 19; Cfr. *Itiner.*, III, 3, ed. min., pp. 317-318.

Con toda sinceridad habla, pues, San Buenaventura, cuando afirma el doble fracaso de Platón y Aristóteles en sus tentativas por resolver el problema, y cuando él prefiere San Agustín a los grandes filósofos. Platón, como hemos visto, condena el entendimiento humano al escepticismo, asignándole como objeto propio un objeto inaccesible; Aristóteles y los aristotélicos hacen imposible la consecución de la ciencia, al declarar inaccesible el principio único capaz de asegurar su fundamento. Lo que al platonismo falta es propiamente una ciencia de las cosas que recaiga realmente sobre las cosas mismas; en cambio al aristotelismo, fáltale una sabiduría, es decir conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas; de ambas doctrinas, una nos arranca el objeto, la otra nos hace imposible la perfección de su exploración ([66]). Sólo San Agustín ha medido toda la extensión de este problema, ha captado de una sola vez todos sus elementos, y los ha hecho convenir todos en una misma solución; pero lo ha hecho porque su razón gozaba de las luces de la gracia; y con ella misma hemos nosotros de contar si queremos obtener su verdadera interpretación.

Para entenderlo bien, no olvidemos que no podemos admitir ningún ser creado entre Dios y nosotros, so pena de renunciar a toda certeza. Ha habido mucho empeño por glosar esta aserción de San Buenaventura. Declaranos expresamente que el hombre no puede adquirir conocimiento cierto sin el concurso de las razones eternas, y no consideradas en cuanto captadas ya por nuestro entendimiento, sino en cuanto existentes por encima de él, en la verdad eterna de Dios: *quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas leges habeat regulari, non tamquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna.* Hay entre los intérpretes de San Buenaventura ([67]) quien estima prudente sugerir que el Santo Doctor no habla aquí de la influencia activa de Dios en sí misma, sino del

([66]) "Por haber colocado Platón todo conocimiento absolutamente cierto en el mundo inteligible o ideal, fué reprendido, y justamente, por Aristóteles, no por haber sostenido la existencia de las ideas y de las razones eternas, pues en este punto lo alaba Agustín, sino porque, despreciando este mundo sensible, quiso reducir a esas ideas toda la certeza del conocimiento; y de esta suerte, aunque en apariencia pareciera establecer el camino de la sabiduría, que procede según las razones eternas, con todo destruía el camino que conduce a la ciencia que procede según razones creadas; Aristóteles, por su parte, despreciando el procedimiento de Platón, fué al extremo contrario. Por eso, entre los filósofos, al parecer se ha dado a Platón la palabra de la sabiduría y a Aristóteles la palabra de la ciencia. Ambas cosas, sabiduría y ciencia, dió el Espíritu Santo a Agustín, como principal expositor de toda la Escritura, y muy abundantemente por cierto, según aparece por sus escritos." *(Sermo IV de reb. theol.*, 18-19, t. V, p. 572; cfr. *De scientia Christi, loc. cit.*, p. 23.)

([67]) *Loc. cit.*, p. 23, nota 3 del *Scholiasta* de Quaracchi.

efecto creado de esta influencia divina en nuestra mente. Semejante distinción resulta inútil, pues supone el problema planteado por San Buenaventura muy otro de lo que es. La cuestión no está en saber si es la influencia de Dios, o el efecto de ella resultante lo que cimenta en nosotros la certeza, sino si es Dios mismo o una influencia creada por Dios, por lo tanto interior a nuestro entendimiento, lo que constituye su último fundamento. Y la respuesta del Seráfico Doctor es absolutamente formal: la influencia de Dios no bastaría, y es una solución que no puede aceptarse sin concluir que toda la doctrina de San Agustín es falsa. Por otra parte, una influencia de este género había de ser o general o especial. Siendo general, entraría a formar parte del concurso que Dios presta a todas las operaciones de las creaturas; con el mismo derecho podríamos decir que Dios es el donante de la sabiduría, que lo decimos fecundador de la tierra, pero sin más derecho para lo uno que para lo otro; conoceríamos la verdad por la misma influencia que hace germinar las semillas, o que nos proporciona el dinero. Siendo especial, entraría en el orden de la gracia, y sería un principio creado de naturaleza idéntica a ella; todo conocimiento sería innato o infuso, ninguno adquirido; los ciegos conocerían los colores con la precisión que los más clarividentes; los no sabios, serían instruídos lo mismo que los sabios. Consecuencias todas estas absurdas, y que nos fuerzan a cimentar nuestra ciencia en las ideas mismas de Dios ([68]).

Esto supuesto, podemos preguntarnos si cabe solución al problema propuesto. Porque nosotros no podemos ni ver a Dios, ni ver la verdad sin el concurso inmediato de las ideas de Dios, que son Dios. Sería evidentemente absurdo contestar a esto que nosotros vemos las ideas de Dios sin ver al mismo Dios, pues Dios es un infinito, y un

([68]) "Por consiguiente, decir que nuestra mente al conocer no alcanza más allá de la influencia de la luz increada, es decir, que se engañó San Agustín, pues no es fácil interpretar sus palabras en este sentido, y es absurdo decir semejante cosa de tan gran Padre y Doctor, el más auténtico de todos los expositores de la Sagrada Escritura. Además, la influencia de la luz eterna o es la general, por la que Dios influye en todas las creaturas o la especial como la que influye por la gracia. Si es influencia general luego Dios no debería llamarse con más propiedad dador de la sabiduría que fecundador de la tierra ni diría que más propiamente procede de él la ciencia que el dinero; si la especial, cual es la de la gracia, seguiríase que todo conocimiento es infuso y ninguno adquirido o innato, todo lo cual es absurdo." *(De scientia Christi, loc. cit.,* p. 23.) Por la misma razón no podría ser un ángel el intermediario: "Y porque estas reglas son incoartables o sin límites puesto que se ofrecen a las mentes de todos, seguiríase que una luz creada sería incoartable o ilimitada y sería acto puro lo que no lo permita Dios se diga: y el que esto dice enerva la fuente de la sabiduría y hace a un ídolo, como al ángel, Dios, y más bien hace a la piedra Dios." *(In Hexaem.,* II, 10, t. V, p. 338; *I Sent.,* 3, 1, 3, ad 1m, t. I, p. 75.)

infinito perfectamente simple, y por lo mismo, al ver cualquiera parte de Él, lo vemos a todo Él (69). Por otra parte, alegar que nuestro conocimiento se une a las ideas divinas por intermediario, es cortar el lazo que le permite participar de la única fuente de necesidad y de verdad. Réstanos por tanto desesperar de encontrar otro fundamento de certeza, como no sea concebible una acción directa de las ideas divinas sobre nuestra mente, la cual no implicaría, sin embargo, de ningún modo la percepción de tales ideas. Y ésta es precisamente la interpretación que San Buenaventura nos propone de la doctrina de San Agustín.

Admitiremos en primer lugar que esta acción directa e inmediata de las razones eternas sobre nuestra alma es acción reguladora: *ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans;* ¿en qué consiste esta función? Tiene por fin hacernos posible el conocimiento de la verdad, fijando bajo ley inevitable la incertidumbre siempre escurridiza de nuestro pensamiento. La ley es siempre algo que retiene y conserva; es necesariamente un principio de fijeza. Ahora bien, nosotros sabemos que lo propio de nuestro entendimiento es precisamente participar de la mutabilidad de nuestro ser; es por tanto la inmutabilidad misma de la esencia de Dios la que da a algunos de nuestros conocimientos el carácter transcendente de necesidad que les hemos reconocido. Así las esencias aprehendidas por nuestra mente sólo ejercen sobre ella la presión inevitable que la somete a su contenido, porque la necesidad de la idea divina se comunica en cierto modo a ellas. Es comprensible en este caso la presencia de estas reglas en una mente que ellas juzgan y que les obedece, así como también la manera sorprendente como ella las encuentra siempre a su alcance sin poder jamás ser su causa. La mente humana se fija bajo la presión de la necesidad del acto eterno por el que Dios se piensa a sí mismo y conoce todas sus participaciones posibles. Empero las razones eternas al mismo tiempo que atan la mente humana, la mueven dirigiéndola hacia esa necesidad: *ut regulans et motiva*. Inténtese tan sólo imaginar qué sería un entendimiento incapaz de aprehender las esencias y los principios, y se verá que no es ya una mente humana, sino una sensibilidad puramente animal. O sea que son precisamente las razones eternas las que recogen y ordenan la multiplicidad de nuestras experiencias sensibles, dirigiéndolas hacia centros fijos que son los primeros principios simples o universales, y los primeros principios complejos de la ciencia o de la moral (70).

(69) *II Sent.*, 23, 2, 3, concl., t. II, pp. 544-545.

(70) "Al alma, por su naturaleza, se le ha dado cierta luz directiva y cierta dirección natural; se le ha dado también la afección de la voluntad" (*I Sent.*,

La primera consecuencia de esto es que ninguna certeza humana es posible sin la colaboración inmediata de Dios al acto por el que conocemos. Por lo mismo que todos los conocimientos dependen de los principios, y que los principios nacen en nosotros mediante la acción reguladora y motriz de las ideas divinas, resulta que las certezas, que al parecer son más capaces de bastarse a sí mismas, se unen necesariamente por el intermedio de los principios primeros a las razones eternas y a su fundamento divino. Expresan esto en la doctrina bonaventuriana los términos técnicos de *reductio* o de *resolutio.* Reducir o resolver la verdad de un juicio cualquiera es hacerlo volver, de unas en otras condiciones, hasta las razones eternas que le dan su fundamento, y cada vez que la reducción o resolución de un juicio se persigue hasta el principio, ella lleva al entendimiento a comprobar que su necesidad exige la colaboración inmediata de Dios para la enunciación de los primeros principios de donde a ella le viene su necesidad: *in judicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges si plena resolutione resolvat* (71). Sin duda alguna, la ausencia de esta reducción no nos impide experimentar la impresión de una evidencia y de una certeza; pero una cosa es aprehender una verdad en sí misma, y otra hacer brotar su evidencia de las condiciones que la justifican; en el primer caso las verdades particulares se bastan a sí mismas; en el segundo exigen que la mente que las formula sea capaz de señalar la serie entera de sus antecedentes, y por consiguiente de hacerlas retornar hasta Dios.

El mejor ejemplo que para hacer comprender esta doctrina podemos citar es la idea del ser, y es a la vez el más instructivo en lo concerniente a la concepción bonaventuriana de las pruebas de la existencia de Dios. Todo objeto que la mente concibe, concíbelo

17, 1, un. 4, concl., t. I, p. 301.) "Esta (a saber, sabiduría) aparece inmutable en las reglas de las leyes divinas, que nos ligan. Estas reglas, que resplandecen en las mentes racionales, son todos aquellos modos por los cuales la mente conoce y juzga lo que no puede ser de otra manera, como por ejemplo, que el sumo principio ha de ser sumamente venerado; que a la suma verdad se ha de creer y asentir sumamente; que el sumo bien ha de ser sumamente deseado y amado. Y estas cosas están en la primera tabla, y en ellas aparece la sabiduría, por cuanto son tan ciertas, que no pueden ser de otra manera." *(In Hexaem.,* II, 9. t. V, p. 338.) "Estas reglas, en efecto, radican en la luz eterna y conducen a ella, pero no por eso es vista la misma luz eterna." *(Ibíd.,* 10.) Por tal motivo no se puede afirmar con M. Palhoriès, *op. cit.,* p. 50, que en San Buenaventura la iluminación no es sino una metáfora que no nos informa acerca del modo de esta iluminación, pues adquiere un sentido preciso cuando se la compara con la eficacia *movens et regulans* de la luz. (Cfr. la nota 25 del capítulo IX.)

(71) *Itiner.,* III, ed. min., p. 320.

como un cierto ser, y nos es imposible representárnoslo en forma alguna sino como algo que es. Si reflexionamos en ello, esta necesidad de la ley que rige en esto nuestra mente nos previene ya suficientemente que nos encontramos ante un primer principio; principio simple, indudablemente, pero que el entendimiento sin embargo forma de manera inmediata al contacto de la experiencia interna o externa. Reconoceráselo mejor todavía reflexionando en que, no sólo todos los objetos, sino incluso todas las ideas, vienen a colocarse bajo la idea de ser; ésta no hay forma de concebirla por medio de ninguna otra, y todas las demás son concebibles merced a ella. Lo que no es ser existente, no lo vemos sino como ser posible, y la nada misma para nuestra mente no es otra cosa que la simple ausencia de ser. Podemos, pues, decir con razón que el ser es el primer principio elaborado por el entendimiento, y por consiguiente la idea primera por cuyo medio piensa él todas las demás cosas: *esse igitur est quod primo cadit in intellectu* ([72]). Empero la idea del ser es un principio, y no le podemos asignar como contenido los caracteres de los seres particulares que por su medio pensamos; es ella la que los explica, y no ellos quienes la definen. El ser que piensa el principio es anterior a la limitación, al no ser, a la contingencia, a la mutabilidad; esta primera concepción del entendimiento, necesaria e infalible como lo son todos los principios, es, pues, anterior a la noción del ser absoluto, aunque de ello no se percate el entedimiento. Por eso vemos a San Buenaventura completar inmediatamente su fórmula con una adición significativa: *esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus.* Según eso la necesidad de la reducción de los juicios hasta Dios se impone como una evidencia, y casi podemos decir que está exigida en el menor de nuestros juicios. Pero aquí no es la acción reguladora y motriz de Dios como idea, sino en cuanto ser, y por todo su ser, la que determina la formación en el entendimiento de la idea de ser que lo representa. Rara ceguedad de nuestra mente que no considera, antes que todo lo demás, lo que ve, y sin lo cual nada puede conocer ([73]); el entendimiento que lleva hasta el fin la resolu-

([72]) *Itiner.*, V, 3, ed. min., p. 333 y nota 2.

([73]) "Es, pues, cosa extraña la ceguedad del entendimiento, que no considera lo que ve primero ni aquello sin lo cual nada puede conocer. Y es que así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve lo demás, y aun cuando la vea, no la advierte; así el ojo de nuestra mente, aplicado a los seres universales y particulares, no advierte tampoco el ser que está sobre todo género (es decir, el primer principio incomplejo por el cual ella piensa todos los seres), aunque sea éste lo primero que a la mente se ofrece, y las demás cosas no se presentan a ella sino por ese mismo ser." (*Itiner.*, V, 4; ed. min., p. 334.)

ción de un conocimiento cualquiera, fácilmente comprende que no puede conocer nada sin conocer a Dios ([74]).

Es que no solamente es requerida la presencia de las razones eternas para explicar la fijeza del más pobre de nuestros conocimientos, sino que también está, hasta cierto punto, implicada en la misma operación por la que formamos dicho conocimiento. Este punto, al que tan poca atención se presta generalmente, es quizás el que nos abre la más profunda perspectiva para la concepción bonaventuriana del entendimiento agente. Desde la época del *Comentario*, en efecto, el Doctor Seráfico emplea el término aristotélico *abstractio* para designar la ope-

([74]) He aquí un punto que ha suscitado las más encontradas interpretaciones. M. Mennesson, en su laudable deseo de no desfigurar el pensamiento de San Buenaventura, sostiene que el *Itinerarium* atribuye al hombre el conocimiento inmediato de Dios." "Y si se opusieran a esta conclusión algunos textos tomados de las *Sentencias* (t. II, p. 123), habría de afirmar que Buenaventura recibió en las disputas parisienses una formación escolástica y hasta cierta apariencia de peripatetismo, pero que, vuelto a la vida activa y a la oración, retornó a las vías místicas, las intuiciones sublimes que merecían más su afecto. Y cuando nos expone el fruto de sus meditaciones, no tenemos derecho a negarnos a escucharle, como si poseyéramos ya toda su doctrina filosófica y menos todavía a torturar sus palabras para ponerlas de acuerdo con la idea que tenemos formada de su sistema. Es posible que San Buenaventura haya rechazado el conocimiento inmediato de Dios en las *Sentencias;* mas parece indiscutible que lo haya admitido en el *Itinerarium mentis in Deum*", *op. cit.*, "Rev. de philos.", 1910, p. 125. Lo que se puede oponer a esta conclusión es que, ante todo, no sólo es posible sino cierto que el *Comentario* niega al hombre toda visión natural de Dios. (*II Sent.*, 4, 2, 2, ad 2m y 4m, t. II, p. 123, y 23, 2, 3, concl.; ad *Secundus autem modus*, p. 544. Cfr. EFRÉN. LONGPRÉ, *op. cit.*, p. 58.) En segundo lugar que el *Comentario* enseña, mucho antes de la aparición del *Itinerario*, esta tesis, a la que se toma como un arrebato místico, cuya acción incontestable sobre la arquitectura bonaventuriana no toca los principios de la doctrina: "En cuanto al entendimiento que *aprehende*. no es dable entender algo sin algo que sea razón de entender, como a Dios, prescindiendo de la deidad y al hombre haciendo caso omiso de la humanidad; sin embargo puédese entender el efecto sin que sea comprendida la causa y lo inferior sin haber entendido lo superior... De otra manera ocurre que se entiende una cosa sin otra con el entendimiento *resolvente;* y este entendimiento considera lo esencial de la cosa; así puede entenderse un ser sin la propia pasión. Y esto puede ocurrir de dos maneras: o con el entendimiento que resuelve plena y perfectamente, o con el entendimiento que resuelve semiplenamente. Cuando el entendimiento resuelve semiplenamente, puede entenderse que una cosa existe, sin entender el ser primero. Pero si el entendimiento resuelve perfectamente, no se puede entender una cosa sin relacionarla al ser primero." (*I Sent.*, 28, cap. 1, t. I, p. 504; Cfr. *II Sent.*, 1, 2, cap. 2, t. II, p. 52). En fin, es muy digno de tenerse en cuenta un hecho singular: el *Itinerarium* atribuye al hombre, que no ha llegado todavía al éxtasis, una visión de Dios que, como tendremos ocasión de comprobarlo más tarde, le negará el mismo éxtasis. Se trata aquí de un primer principio y no del Ser cuyo concurso nos permite constituirlo. (Cfr. LUYCK, *op. cit.*, p. 243; B. ROSENMÖLLER, *op. cit.*, pp. 26-27.)

ración por la que el entendimiento convierte en inteligible los elementos sensibles del conocimiento; empero, desde ese mismo momento vémosle usar también indiferentemente para el mismo significado la expresión aristotélica *abstrahere* y la agustiniana *judicare* (75). Según esto, es claro que si la abstracción bonaventuriana coincide con el juicio agustiniano, vamos nosotros a encontrarla como operación muy distinta del acto simple por el que el entendimiento agente de Aristóteles informa al entendimiento posible de la especie sensible que él mismo acaba de hacer inteligible. La abstracción de San Buenaventura contendrá necesariamente, aunque en estado de implícito, un juicio que separará lo universal de lo particular, y que, haciendo intervenir lo necesario e inmutable al poner lo universal, supondrá por lo mismo la intervención de las razones eternas y de Dios. Es lo que por otra parte, si bien se reflexiona, nos confirma expresamente el *Itinerarium*. Comienza el conocimiento por una percepción que exige un primer juicio de la facultad de sentir; sigue por otro juicio del sentido común que caracteriza el objeto como sano o nocivo; y viene a concluir en un tercer juicio que declara por qué la percepción sensible nos agrada o desagrada. Ahora bien, emitir un tal juicio es simplemente transformar lo sensible en inteligible, y poner, en el lugar de una percepción, la idea de un objeto. La impresión de belleza, salud o placer que al percibirlo hemos sentido, se explica desde el momento en que su idea se forma en nosotros, pues él no es capaz de producir en nosotros semejantes impresiones sino por la proporción de sus partes y del todo con el órgano que lo percibe. Quien dice proporción o igualdad excluye de golpe magnitudes, dimensiones, sucesiones, y movimientos; la idea del cuerpo es, pues, una verdadera idea, por cuanto procede de una abstracción, pero esta abstracción procede a su vez de un discernimiento del espíritu, que separa el elemento local, temporal y movible de la percepción sensible, para no retener de ella sino lo inmutable, lo no espacial, lo intemporal, y por consiguiente lo espiritual: *dijudicatio igitur est actio quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam, introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam* (76). O sea que la formación misma de la idea general supone la acción de las razones eternas. Nunca una mente finita, aplicando solamente sus recursos a lo sensible, podrá sacar de él lo inteligible, es decir, lo inmutable, lo necesario, no contenido ni en esta mente ni en su objeto (77).

(75) Véanse los textos citados antes en la nota 34.
(76) *Itiner.*, II, 6; ed. min., p. 308.
(77) "Porque si el juicio ha de hacerse por razones que abstraen del lugar, tiempo y mutabilidad y, por lo mismo, de la dimensión, sucesión y mudanza;

Así, pues, la acción inmediata de las razones eternas es el fundamento de cuanto nuestro conocimiento encierra de verdad (78); empero queda por determinar todavía bajo qué modo definido se ejerce en nosotros esta acción. El punto esencial que debe fijarse es que las razones eternas obran en nosotros, como la luz misma de Dios, por modo de presencia, y no a título de objeto conocido. Conoce muy bien San Buenaventura una doctrina análoga a la que llamamos comúnmente con el nombre de ontologismo. A creer al resumen preciso que nos da de la misma, sus partidarios sostenían que no existe diferencia de naturaleza entre la manera cómo ven los bienaventurados a Dios en el cielo, la manera cómo lo vemos nosotros en nuestro estado de naturaleza caída y cómo Adán lo veía en su estado de inocencia; solamente existen diferencias de grado, fundadas en la libertad relativa del alma respecto de su cuerpo según estos diversos estados; empero San Buenaventura rechaza formalmente esta doctrina, que sólo es verdadera en casos rarísimos de rapto, como aquel con que fué un día favorecido San Pablo (79). La luz divina es pues para nosotros un

si ha de hacerse por razones inmutables, incircunscriptibles e interminables; si nada hay, en efecto, del todo inmutable, ni incircunscriptible, ni interminable, sino lo que es eterno; si todo cuanto es eterno es Dios o está en Dios; si cuantas cosas ciertamente juzgamos, vuelvo a decir, por esas razones las juzgamos; cosa manifiesta es que Dios viene a resultar la razón de todas las cosas y la regla infalible y la luz de la verdad, luz donde todo lo creado reluce de modo infalible, indeleble, indubitable, irrefragable, incoartable, inapelable, interminable, indivisible e intelectual." *(Itiner.*, II, 9; ed. min., pp. 309-310; cfr. *In Hexaem.*, XII, 5, t. V, p. 385; *De scientia Christi,* IV, fund. 23, t. V, p. 19.)

(78) M. Palhoriès, *op. cit.*, p. 50, descubre aquí "un punto débil y una cierta incoherencia en la teoría del Santo Doctor", porque no nos permite concebir la acción directriz de Dios "como una simple acción de la inteligencia divina sobre la nuestra" y rehusa asimismo admitir que Dios esté presente en nosotros por su esencia". La incoherencia de San Buenaventura se "reduce" a la interpretación del que la propone, ya que: 1º, su doctrina no niega la acción de la inteligencia divina sobre la nuestra, pero niega, por el contrario, que esta acción se reduzca a una *influencia* ya inmediata, pero general (concurso divino), ya especial, pero mediata y creada (gracia divina); se trata, pues, de una acción inmediata; 2º, San Buenaventura no niega que Dios esté presente en nosotros, sino más bien que nos sea cognoscible por su esencia, cosa muy distinta. Nada tiene de metafísicamente incoherente la tesis que afirma la acción inmediata en nosotros de un ser puramente inteligible que está íntimamente presente en nosotros, y lo que a San Buenaventura hace negar esta tesis atenuada es precisamente esa presencia inmediata: "No se sigue de aquí que veamos en la verdad o en las razones, sino mediante las razones." *(De scientia Christi,* fund. 3m, t. V, p. 17.) Es que *"en él vivimos, nos movemos y somos"*. La doctrina criticada aquí por San Buenaventura parece haber sido sostenida por R. Grosseteste. Véase E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin,* en *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge,* t. I (1926-1927), p. 96, nota 1.

(79) "Por lo cual si se encuentran algunos autores que afirman que el hombre ve y contempla a Dios en el presente estado de viador, no deben ser inter-

medio de conocer, y no un objeto de conocimiento; la expresión bonaventuriana que mejor caracteriza esta relación de una fuente de conocimiento con la mente que fecunda sin dejarse ella misma ver, es quizás la imagen un poco extraña de *objectum fontanum* ([80]). Es un objeto que no se descubre, pero cuya existencia no puede menos de afirmarse, como necesaria para explicar los efectos que de él se derivan; afírmaselo como se afirma la existencia de la fuente profunda aunque invisible, cuyas aguas se esparcen actualmente ante nuestros ojos. Esta indirecta aprehensión por la mente de un objeto que no está a nuestro alcance, pero cuya presencia está en cierto modo comprendida en la de sus efectos, recibe en la doctrina bonaventuriana el nombre de *contuitus*. Una intuición sería precisamente la vista directa de Dios, la cual no es negada; una contuición, en sentido propio, no es sino la aprehensión en un efecto que percibimos de la presencia de una causa cuya intuición no poseemos; no podemos pues percibir la luz divina inmediatamente, aunque inmediatamente obra sobre nosotros ([81]); introdúcense entre ella y nosotros en el orden del conocer intermediarios que no existen ni en el orden de la influencia ni en el del ser,

pretados como si dijeran verlo en su esencia, sino en cuanto lo conocen en un efecto interior, según aparece luego más claramente." *(II Sent.*, 23, 2, 3, concl., t. II, p. 544.) Según el texto de San Buenaventura, podría quizá admitirse que esta visión fuera limitada por la teoría relativa a los estados extáticos: "Es contemplado por las mentes ya limpias, muy limpias." Tenía presente a San Agustín, *De Trinitate,* VIII, 8, 12, t. 42, col. 957; I, 2, 4, c. 822; VII, 2; 3; c. 948.

([80]) Primeramente, pues, el alma se ve a sí misma... en la luz eterna como en objeto fontal." *(In Hexaem.*, V, 33, t. V, p. 359.) "Asimismo, que vió esto es, que hizo ver... en la luz increada como en objeto fontal." *(Ibíd.*, VI, 1, p. 360.)

([81]) Cfr., en el sentido propio del término: "Los espectáculos puestos ante nosotros para contuir a Dios." *(Itiner.*, II, 11; ed. min., p. 312.) "Mientras percibe estas cosas y se eleva hasta la contuición divina." *(In Hexaem.*, V, 33, t. V, p. 359.) Este carácter indirecto de la contuición necesita de la introducción de un medio de conocimiento en el cual nos ponemos en contacto con Dios sin verlo: "Entre la mente y Dios no existe ningún medio a modo de causa eficiente o influyente; hay con todo un medio que hace de conductor." *(II Sent.*, 3, 2, 2, 2, ad 6m, t. II, p. 124.)

La distinción que hemos introducido entre *intuitus* y *contuitus* está en contradicción con el uso latino (véase San Agustín, *Conf.*, XII, 15, 18; ed. P. de Labriolle, t. II, p. 341, nota 1), en donde *contuitus* parece significar lo mismo que *intuitus*. El Padre J. M. Bissen ha demostrado a su vez que tal es su significado en el lenguaje de San Buenaventura *(De la contuition,* en *Études franciscaines,* 1934, pp. 559-569), y por lo que hace a nosotros, le damos enteramente la razón. Por lo tanto, es menester renunciar a la búsqueda en este término de un matiz que San Buenaventura sin duda alguna no le ha querido asociar. Además ello no cambia absolutamente el sentido de la doctrina; que se lo llame intuición o contuición, el conocimiento de Dios que San Buenaventura nos otorga en esta vida sigue siendo una "visión en" algo que no es Dios.

y por eso, a pesar de todos nuestros esfuerzos, no alcanzamos sino contuiciones de Dios, en las cosas, en nuestra alma y en los principios transcendentes que aprehendemos. *Haec lux est inaccessibilis, et tamen proxima animae etiam plus quam ipsa sibi. Est etiam inalligabilis, et tamen summe intima* (82); esta luz, aunque siempre presente, siempre en acción, impulsora y regla de las menores operaciones de nuestra mente, permanece siempre a pesar de todo transcendente e inaccesible a nosotros, pues jamás se transforma acá en la tierra en objeto conocido.

Resumamos las conclusiones de esta larga investigación. El entendimiento humano no es sino uno de los seres cuyo conjunto constituye la creación, todos los cuales reclaman la cooperación de Dios en la proporción misma de su ser. La creatura corporal, simple vestigio de Dios, sólo requiere su concurso a título de creador y conservador; el alma humana, semejanza expresa de Dios, asimilable a Él por una especie de sobrenaturalización que la transfigura, reclama de Dios la gracia que por su calidad de divina ha de ser la única que la haga agradable a Dios; pero entre los dos viene a colocarse el alma del hombre considerada como imagen, y que requiere a título de tal una cooperación divina más íntima que la de la creación continuada, aunque menos que la de la gracia. Esta es precisamente respecto del conocimiento la actuación de la iluminación divina por las razones eternas. No sostiene solamente como una causa, ni transfigura internamente como la gracia; pero mueve interiormente como fuerza oculta. Esta fuerza tiene por punto de aplicación la imagen, es decir, el alma humana considerada como representativa de Dios; empero nosotros sabemos que no lo es sino en la medida en que se vuelve hacia Él y obra como razón superior; la iluminación de las razones esternas es, pues, una fuerza motriz que se aplica al aspecto superior del entendimiento humano (83). Y puesto que el alma humana es iluminada por Dios a título de imagen suya, y es connatural al alma ser imagen de Dios, podemos decir que las razones eternas la iluminan siempre. Pero como por otra parte esta cualidad connatural es susceptible de pasar sucesivamente por todos los grados de perfección, la iluminación de las razones eternas sufre la suerte de la imagen, y pasa a su vez por grados exactamente proporcionales a los de sus variaciones. Esta ilu-

(82) *In Hexaem.*, XII, t. V, p. 386.

(83) "Teniendo el espíritu racional una porción superior de la razón y otra inferior, así como no basta para la plenitud del juicio deliberativo la porción inferior sin la superior, tampoco para la plenitud del juicio de la razón especulativa. Esta porción superior es aquella en la que reside la imagen de Dios, la cual no sólo se adhiere a las reglas eternas, mas también por ellas juzga y define cuanto con certeza define; esto le compete por su dignidad de imagen de Dios." *(De scientia Christi,* IV, concl., t. V, p. 24; cfr. *Ibíd.*, ad 7m, p. 25.)

minación, inseparable del alma, porque ser alma es ser imagen de Dios, no es nunca plena y distinta, puesto que el alma no es jamás en este mundo perfectamente deiforme, es decir, imagen de Dios plena y distinta. Si el hombre hubiese permanecido en el estado de inocencia en que Dios lo creara sería todavía imagen no deformada por el pecado, y podría alcanzar las razones eternas, si bien en parte solamente, pues no las vería sino como nosotros, como en un espejo de su alma y de las cosas, pero con plena nitidez. En el estado de miseria en que actualmente nos encontramos sumergidos, las razones eternas continúan siéndonos todavía accesibles, pues no cesamos de ser hombres, pero sólo lo son en parte, y además bajo signos enigmáticos, por cuanto somos almas deformadas por el pecado. Esta descripción de la iluminación por las razones eternas contiene además la única respuesta completa que la filosofía puede aportar al problema del fundamento de la certeza: todo conocimiento cierto requiere que el entendimiento alcance una razón eterna o idea divina, no a título de objeto conocido, sino como motor y regulador del conocimiento; y no sólo eso, sino que esa razón debe ser aprehendida por contuición en los principios elaborados por el entendimiento y por las esencias creadas que la suponen sin dejarla ver (84); no hace falta que esa razón se obtenga en toda su claridad, sino que basta se obtenga en el signo enigmático y obscuro de la substancia corporal o espiritual bajo la cual la adivinamos (85). Las dos condiciones que para resolver el problema de la certeza nos hemos impuesto, se han respetado íntegramente: la verdad divina comunica a nuestro conocimiento algo de su infalibilidad y necesidad, sin que, a pesar de todo, venga a transformarnos desde esta vida en ciudadanos del cielo la más mínima intuición de la esencia divina (86).

(84) *De scientia Christi,* ad. 15, p. 25; ad 18m, p. 26.

(85) "Para el conocimiento cierto necesariamente se requiere la razón eterna regulante y motiva, mas no sola y en claridad total, sino juntamente con la razón creada y construída parcialmente por nosotros según las condiciones del estado de viador." (*De scientia Christi,* IV, concl., t. V, p. 23; cfr. *ibíd.,* p. 24, ad *Quoniam igitur,* y *II Sent.,* 23, 2, 3, concl., ad *Et ideo est quartus modus,* t. II, pp. 544-545; *In Hexaem.,* II, 9-10; t. V, pp. 337-338; *De donis S. S.,* VIII, 15, ad *Sed inde est...,* t. V, pp. 496-497; *Itiner.,* II, 9, et III, 3; ed. min., pp. 309 y 318.)

(86) *De scientia Christi, loc. cit.,* ad 20m, p. 26, y ad 22m, *ibíd.* En el mismo sentido, A. LUYCK, *Die Erñenntnislehre Bonaventuras,* p. 72 y p. 181. Véase B. ROSENMÖLLER, *Religiose Erkenntnis nach Bonaventura,* p. 11, y la excelente fórmula de la p. 13: "Aus dem Text ergib sich..."

La intuición nos manifiesta de la manera más inmediata, la distinción existente entre un acto de conocer y otro de amar ([1]). Aprehender una esencia como objeto contemplado no es lo mismo que conseguirla como objeto poseído; no es por tanto la diferencia entre el entendimiento y la voluntad, ni la esencia misma de la voluntad en sí considerada, lo que puede reservar dificultades a los filósofos, sino más bien los aspectos múltiples, y a veces difíciles de distinguir, que la operación voluntaria reviste, según se ejerza en estado puro o entre en composición con las más altas facultades del conocimiento para engendrar la libertad y la moralidad. Quien dice voluntad, dice, efectivamente, tendencia, apetito, o peso, como se complace en repetir San Buenaventura con la Escritura y San Agustín; es esencialmente una atracción del alma hacia cualquier cosa. Empero esta atracción puede ser de naturaleza bien diferente según los objetos a los que se dirige, o los modos según los cuales se adueña de ellos; colocándonos directamente en el corazón mismo de la más compleja actividad voluntaria, la del libre albedrío, estaremos en la posibilidad de discernir la aportación natural del apetito, de los caracteres que le da su conformidad con la razón.

El libre albedrío no se halla sino en las substancias racionales, pues su nombre mismo implica libertad y arbitraje, dos operaciones esencialmente inseparables de la razón. Libertad es en efecto lo contrario de servidumbre; por tanto una facultad no puede decirse libre sino cuando nadie la avasalla. Ahora bien, el acto de voluntad no está libre de toda servidumbre sino cuando es dueño de sí mismo, esto es, capaz de ejercitarse o no, según le plazca hacerlo o no hacerlo, y de elegir sus objetos sin ser deteminado externamente para fijarse en unos o en otros. Consideremos primero la relación que une la libertad de querer con la elección de los objetos. Si la voluntad es esencialmente un apetito, no podremos considerar como dueño de sus objetos sino

(1) "Al que para mientes en el uso de las potencias..." *(II Sent.*, t. II, p. 560. Cfr. *Ibíd.*, ad 3m, p. 561. Véase sobre esta materia el análisis del P. S. Belmond, *Le libre arbitre d'après S. Bonaventure*, en "La France franciscaine", 1925, t. VIII, pp. 5-63.)

a un deseo capaz de dirigirse a su arbitrio, hacia toda clase de seres deseables. En efecto, ¿no sería una servidumbre para él el hallarse excluído *a priori* de toda una categoría de objetos, quizás de la más noble? Ahora bien, cada ser vivo apetece ante todo lo necesario o útil para vivir; después lo agradable, por una especie de armonía entre los objetos que percibe y los sentidos que le permiten su percepción; queda empero una tercera clase de objetos apetecibles, superior a los anteriores, constituída por lo honesto, o como diríamos hoy poco más o menos, por el orden de los valores. Y no sólo llamamos bien o valor a lo apetecible por nuestro cuerpo, como lo agradable y lo útil; sino que existen también apetecibles en sí y por sí, como lo inmaterial y lo inteligible, esto es, el objeto perceptible por sólo el entendimiento, y sólo accesible a un ser dotado de razón. La razón es la condición necesariamente exigida para que un apetito goce de la facultad de elegir entre todas las clases de objetos apetecibles.

Y lo es también para que este apetito sea dueño del ejercicio de su acto propio, esto es, libre de desear o no sus objetos. En un ser racional, la voluntad no sólo se muestra capaz de obrar sobre uno u otro de sus miembros, mover o retener su mano o su pie, sino que también lo es de moverse a sí misma o detenerse, según le plazca. Muy frecuentemente la voluntad detesta hoy lo que ayer amaba, o por el contrario ama lo que hasta ahora detestaba, pues el dominio que de sí misma tiene le permite mudar el sentido de sus propias operaciones tan libremente como cambiar objetos. No ocurre lo mismo en los animales. Algunos, preferentemente los que el hombre ha preparado y adiestrado a hacerlo, manifiestan cierto dominio de sus actos exteriores: abstiénense de realizar un movimiento o un acto que apetecen realizar; mas el mismo apetito que experimentan de realizarlo es ajeno a su jurisdicción. Lo que el animal ama no puede menos de amarlo, aunque por ventura el miedo al castigo le retenga de hacerlo; por eso San Juan Damasceno dice de los animales: *magis aguntur quam agant* [2]. Son, pues, incapaces de reprimir su acto propio, y por lo mismo no son libres respecto a él; esta nueva servidumbre, agregada a la limitación que pone fuera de su alcance los objetos más apetecibles, termina de excluirlos de la libertad.

Consideremos ahora el segundo elemento de tal operación: el albedrío. Arbitrar es juzgar; y el emitir un juicio es obra de razón completa, capaz de distinguir entre lo justo y lo injusto, entre lo propio de cada uno y lo que pertenece a otro. Empero a ninguna facultad es dado saber lo que es justo e injusto, sino la única que participa

(2) *De fide orthodoxa*, II, 27.

de la razón, y es capaz de conocer la justicia suprema de la que procede toda regla de derecho. Esta facultad, evidentemente, sólo puede pertenecer a una substancia hecha a imagen de Dios, como el alma humana. En efecto, ninguna substancia sabe discernir lo que le es propio a ella de lo que pertenece a otros, a no ser que se conozca a sí misma y a su acto propio. Y la facultad ligada a la materia, y dependiente de ella en el ejercicio de su operación, nunca será capaz de conocerse a sí misma ni de reflexionar sobre lo que es. Si, pues, todas las facultades del alma están ligadas a la materia, y dependen del cuerpo, exceptuada la razón, sola ella será capaz de reflexionar sobre sí misma; sola ella poseerá plena capacidad para júzgar y arbitrar, para discernir lo justo de lo injusto, lo que le pertenece como cosa propia de lo que a otro pertenece. Colóquesela, pues, en las debidas condiciones para un acto de arbitraje, o para un acto de libertad, y veremos también cómo el libre albedrío es privilegio exclusivo de los seres racionales ([3]).

¿Hemos de considerarlo como una facultad suplementaria que viniera a agregarse a nuestra voluntad y entendimiento, o sólo es un aspecto definido de la actividad de las mismas? Nada nos exige, ni aun nos autoriza, a hacer del libre albedrío una facultad distinta. Para que la voluntad sea realmente dueña de sus actos, basta que quiera querer; para que el entendimiento sea capaz de juzgar a su objeto es suficiente atribuirle el conocimiento de su conocimiento; y como la experiencia nos enseña que ambas facultades son capaces de reflexionar sobre sí mismas, y de tomar sus propios actos como objetos suyos ([4]), luego satisfacen de por sí a todas las condiciones exigidas para el ejercicio del libre albedrío, tal como antes las hemos expuesto. Pero al mismo tiempo despréndese de aquí que el libre albedrío esencialmente está constituído por la conformidad del entendimiento y de la voluntad; no teniendo realidad alguna fuera de las facultades, sólo puede ser las facultades mismas, y se reduce necesariamente a cierto modo definido de su colaboración: *consensus rationis et voluntatis*. Si el alma sólo poseyera la razón, sería capaz de reflexionar su acto gracias a la inmaterialidad del entendimiento, pero no capaz de moverse o mandarse a sí misma. Si en cambio sólo poseyera el apetito sin la razón, podría, sí, moverse y mandarse a sí misma, pero, como incapaz de reflexionar sobre su acto para juzgarlo, sería incapaz de refrenarse, y por lo mismo no sería ya dueña de sí misma. Así, pues, como la unión de sus fuerzas engendra en cierto modo una fuerza que hace que dos hombres puedan mover un bloque de piedra que, por separado,

([3]) *II Sent.*, 25, 1, un. 1, concl., et. ad 3m, t. II, pp. 593-594.
([4]) *II Sent.*, 25, 1, un. 2, concl., t. II, p. 596, et 3, concl., p. 599.

serían incapaces de llevar; y como el acuerdo del padre y de la madre para la organización de la vida de una familia engendra cierta como facultad común que logra introducir el orden allí donde cada cual sería impotente de hacerlo; y como de la colaboración de la mano y el ojo resulta la facultad de escribir, a pesar de que ni la mano ni el ojo solos sean capaces de hacerlo: del mismo modo, de la colaboración de la razón y de la voluntad nace una especie de facultad, que no es otra que la misma libertad, esto es, el dominio y libre disposición de los actos que el hombre quiere realizar. Entiéndase por tanto aquí por la palabra facultad, no tanto un poder de obrar, como tal, cuanto una especie de perfección del alma racional y de dominio que ella ejerce sobre sí misma para moverse, reprimirse, o dirigirse en el ejercicio de sus operaciones o elección de sus objetos ([5]).

Siendo esto así, el libre albedrío, entre las aptitudes del alma humana, sólo puede catalogarse entre los *habitus* ([6]). Esta facilidad de la actividad intelectual y voluntaria aseméjase más a una disposición permanente del alma que a un instrumento distinto de que ella usara para desplegar su actividad. Y sin embargo el libre albedrío no es nada; ni siquiera un simple accidente del alma racional, como lo son muchos de sus *habitus;* arraiga en la esencia misma del alma, cosa que interesa en gran manera comprender si se quiere llegar a concebir exactamente lo que es. Una facultad del alma puede ser considerada como capaz de realizar algún acto, en sentidos muy distintos. En un primer sentido, podemos decir que lo es por sí misma, esto es, que su esencia constituye la razón necesaria y suficiente del acto que realiza; así hallamos a nuestra mente capaz de recordarse y conocerse, y en este sentido la memoria o el conocimiento que nuestra mente posee de sí misma no son sino nombres distintos para designarla. En un segundo sentido, dícese que una facultad se hace capaz de realizar cierto acto por medio de un *habitus* que se agrega a su esencia, pero

([5]) El libre albedrío puede definirse un *todo potencial* (totum potentiale), de que serían elementos componentes la razón y la voluntad. (*II Sent.*, 25, 1, un. 3 ad 6m, t. II, p. 600, et 4, concl., p. 601.)

([6]) "No decimos que el libre albedrío es una potencia fácil, sino la facultad de las potencias. Así como cuando digo potencia fácil, quiero expresar potencia apta, del mismo modo, al decir facultad de la potencia quiero significar el hábito de la misma. Y porque el libre albedrío, según su propia significación, se llama con toda propiedad facultad de la razón y de la voluntad; por consiguiente, el libre albedrío dice relación principalmente al hábito y comprende la razón y la voluntad, no como única potencia constituída por éstas, sino como un solo hábito, el cual se llama con toda razón facultad y dominio, y nace de la unión de ambas, teniendo poder sobre los actos de ambas potencias consideradas por sí y en sí mismas, del mismo modo que la potetad sobre dos personas se ejercita sobre los actos de las mismas en sí consideradas." (*II Sent.*, 25, 1, un. 4, concl., t. II, p. 601.)

que ella posee a título de propiedad; como el entendimiento humano, que, como entendimiento en estado puro, no basta para conocer las figuras geométricas pero que agregando a su esencia este accidente de la ciencia geométrica, se hace capaz de conocerlas. Puédese finalmente concebir una tercera clase de *habitus*, precisamente el que resulta del concurso de dos facultades. En este caso, dicho término significa que sin recibir determinación alguna que se agregara a su esencia, una facultad uniéndose a otra facultad se hace capaz de una operación que por sí misma no hubiera podido realizar. Precisamente este *habitus* tan especial es el que se llama libre albedrío. El alma humana puede obrar libremente sin tener una facultad especial de ser libre, ni siquiera una determinación complementaria que la capacite para obrar libremente; su facultad cognoscitiva, sin habitus alguno sobreagregado, y por el mero hecho de su unión con el apetito, resulta capaz de consentir y realizar su acto de elección ([7]). Podemos pues considerar que este habitus o esta *facultas potentiarum* que llamamos libre albedrío, a pesar de que no agrega nada a la esencia del alma, no se reduce sin embargo a una simple denominación extrínseca ni a una distinción de razón. No es ni un ser, ni una palabra, ni una relación. Tomando primero la razón en sí, y después esta misma razón unida o asociada a la voluntad no añadimos nada a la esencia misma de la razón, sino solamente su unión con una facultad distinta de ella. Ocurre con esta asociación lo que con un grupo de hombres unidos para tirar de un barco; la fuerza de cada uno de ellos confiere a la fuerza de los demás una eficacia que no era propia de ellos, y que no se les añade, pues su fuerza continuará siendo la misma cuando una vez realizada la faena se disuelva el grupo; y sin embargo, la unión de estas fuerzas individuales engendra una eficacia cuya realidad está irrefutablemente comprobada por el movimiento mismo del barco ([8]).

Por eso, aunque el libre albedrío produzca la impresión de ser un

([7]) "Consentimiento significa conformidad entre dos, y, por ende, el concurso de los actos de la razón y de la voluntad en una cosa. La elección implica también de suyo el juicio de la razón y el apetito de la voluntad; y así como el consentir y el elegir, por más que parezcan un mismo acto, incluyen en sí actos diversos, del mismo modo el libre albedrío, aunque parezca ser una sola potencia, comprende en sí diversas potencias, como del concurso de aquellas que mutuamente se ayudan resulta en nosotros el régimen de la potestad perfecta." (*II Sent.*, 25, 1, un. 3, ad 5m, t. II, p. 599.)

([8]) "Mas alguna potencia es apta por sí misma para un acto, pero no aislada sino juntamente con otra; y así la potencia racional, sin ningún hábito sobreañadido, únicamente por la unión de sí misma con el apetito, está inclinada al acto de consentir y de entender... No es un hábito sobreañadido mediante la infusión de la gracia o una disposición innata, sino más bien un hábito con el cual la razón y la voluntad son dueños de sus actos; un

accidente por ser un habitus, en realidad no es un accidente sumado a una facultad. Además, aunque realmente sea un habitus, como no lo es de una facultad separada, sino considerada en su relación con otra, pueden ser uno solo, aunque relativo a dos facultades. No es, pues, comparable ni a esos habitus sobreañadidos al alma que la gracia confiere, ni a los habitus innatos que las facultades naturalmente poseen; pero sí es, como lo hemos dejado prever, un dominio real de la voluntad y de la razón sobre sus actos propios, nacido de su colaboración a una obra común y cuya unidad echa en la substancia del alma raíces profundas, pues halla su explicación en la unidad de las dos facultades en una misma substancia, y en la imposibilidad absoluta de separarlas.

Si el libre albedrío se funda en la inseparabilidad de dos facultades entre sí y con respecto al alma, puédese inmediatamente concluir que es también inseparable del alma racional, aunque a las veces pueda el ejercicio del mismo libre albedrío permanecer impedido. Observemos, efectivamente, que el libre albedrío es en sí una perfección indestructible de la voluntad, y que hasta cierto punto le es coesencial. El medio más seguro de cerciorarse de esto es preguntarse si Dios mismo podría contradecir al libre albedrío, y determinarlo a su acto por una violencia ejercida externamente. Es evidente que si se pregunta simplemente: ¿podría Dios forzar al hombre a querer algo, anulando momentáneamente su libertad?, la respuesta será afirmativa, sin dejar lugar a duda; es tal el poder de Dios que puede hacerlo si bien le place. Nadie puede impedirle el despojar a un alma de la perfección que Él mismo le ha dado. Empero si se pretendiera que Dios fuera capaz de forzar al hombre sin privarle de su libertad, y por consiguiente sin despojarlo de su naturaleza propia, semejante proposición no sólo sería falsa sino hasta contradictoria en sí, y por lo mismo ininteligible. En efecto, por lo mismo que el libre albedrío es libre, si quiere algo, lo quiere libremente, y, por lo mismo que es voluntario, si quiere algo lo quiere voluntariamente, y por propia iniciativa. Según esto, admitida por un instante la absurda hipótesis de un libre albedrío forzado, supónese que queriendo algo, lo quiere

hábito que existe en la potencia por naturaleza, por lo mismo que esas dos potencias naturalmente radican en una misma sustancia y no es posible que una sea separada de la otra." *(II Sent.*, 25, 1, un. 5, concl., t. II, p. 603.) En esta colaboración, el conocimiento intelectual prepara el acto y le hace posible proporcionándole su objeto; mas la voluntad lo acaba y completa eligiendo el objeto o rechazándolo; de ahí que el libre albedrío sea principalmente voluntario: "Y así es evidente que la libertad de albedrío o la facultad que se llama con ese nombre, tiene su comienzo en la razón y llega a la perfección en la voluntad. Y siendo así que una cosa reside principalmente en donde ha llegado a la perfección, síguese que la libertad y el dominio radican principalmente en la voluntad." *(II Sent.*, 25, 1, un. 6, concl., t. II, p. 605.)

servilmente, a su pesar, y por decirlo así, contrariamente al deseo que al respecto tiene. Al afirmar, pues, que el libre albedrío es forzado, afirmamos en suma que el acto del libre albedrío es la vez y desde el mismo punto de vista, libre y servil, voluntario y no voluntario. Si, pues, lo que encierra en sí contradicción es imposible, podemos nosotros concluir con plena seguridad que Dios mismo no puede forzar una libertad, y que, si Dios no lo puede, sería todavía mucho menos racional atribuir semejante poder a uno cualquiera de los seres creados (9).

Quiere, pues, decirse que por ventura no hubiera exageración en afirmar que el libre albedrío del hombre, intangible y absoluto en su esencia misma, no es menor que el del mismo Dios. Indudablemente, si en el libre albedrío se considera el acto total, comprendiendo en él la colaboración del entendimiento que distingue los objetos, y la del cuerpo que ejecuta las decisiones tomadas, existe distancia infinita entre el libre albedrío tal como existe en el hombre y como puede atribuirse a Dios. Asimismo es claro que aunque la libertad humana repugna esencialmente a toda imposición externa, está sin embargo sometida a todas las influencias divinas y humanas que la inclinan sin forzarla, lo cual es imposible, ni siquiera es imaginable, cuando de la libertad de Dios se trata. Pero si consideramos separadamente en el libre albedrío la facultad de amar, en virtud de la cual es libre, la vemos tan esencialmente intangible, que no lo puede ser menos en nosotros de lo que lo es en Dios; habíalo dicho San Bernardo, repítelo San Buenaventura y volverá a decirlo a su vez Descartes (10):

(9) *II Sent.*, 25, 2, un. 4 y 5, concl., t. II, p. 616 y 619.

(10) San Bernardo: "La libertad de la voluntad aun allí en donde la mente está cautiva, permanece tan plena en los buenos como en los malos, bien que más ordenada en los buenos; en cierto modo permanece tan íntegramente en la criatura como en el Creador, aunque es más poderosa en el Creador." *(De gratia et de libero arbitrio,* cap. IV, 9.) San Buenaventura: "El libre albedrío se halla en igual proporción en cuantos existe, como lo prueban las citas de San Bernardo y lo demuestran las razones aducidas, porque, siempre que se da, excluye absolutamente y por entero toda coacción. Por eso dice San Bernardo que, en cierto sentido, el libre albedrío se encuentra en la creatura tan plenamente como en el Creador; lo cual es cierto que no puede tomarse en sentido positivo, mas sí en relación a la privación absoluta." *(II Sent.*, 25, 2, un. 1, concl., t. II, p. 611.) "Y por lo tanto, afirma San Bernardo, la libertad de la voluntad en cierto sentido es tan plena en la creatura como en el Creador y en todos se halla igualmente." *(Ibíd.*, 5, p. 619; *Brevil.*, V, 3, 1; ed. min., p. 170. DESCARTES, *IV Medit.*, ed. Adam-Tannery, t. VII, pp. 56-67.) Descartes, por otra parte, insiste acerca del carácter positivo y como infinito de esta libertad humana, en tanto que San Buenaventura insiste sobre la imposibilidad, en cierto modo negativa, de introducir más o menos en una simple "ausencia" de coacción; cfr. 2m et 3m, fund., p. 610. Acerca de cómo el cuerpo puede entorpecer la actuación de nuestro libre albedrío, véase SAN BUENAVENTURA, *II Sent.*, 25, 2, un. 6, concl., t. II, pp. 621-623.

la ignorancia y la impotencia unidas al querer, no el querer mismo, son inferiores en la creatura a lo que son en el Creador. Esto supuesto, suprimir en un ser humano la voluntad libre, sería evidentemente suprimir su misma humanidad; para suprimir de su alma una facultad que le es inseparable, habríase de suprimir el alma misma; posee, pues, el hombre como bien inalienable su libertad.

No quiere esto decir que el ejercicio de su libertad esté libre de fronteras, ni que se baste ella a sí misma por completo; el libre albedrío es lo más poderoso que hay después de Dios ([11]); pero está debajo de Dios, y en la dependencia de la substancia misma del hombre encontraremos la razón de la dependencia de su operación. Había dicho San Pablo (*Rom.*, 8, 20) que la creatura sufre una vanidad y como un vacío interiores que ella no puede llenar. Efectivamente, como creada de la nada, sólo posee el ser por voluntad del Creador que de la nada la sacó; y lo mismo que es incapaz de darse el ser, lo es también de conservarse en la existencia, y sin el concurso de Dios volvería a la nada ([12]); ahora bien, su operación sigue a su ser y duración, pues su operación, en la exacta medida de su rectitud, es del ser. Y puesto que Dios es la causa primordial absoluta, debe su influencia ejercerse en las causas segundas de tal manera que sólo ella explique la menor de las partículas de ser que se les pueda atribuir. Una facultad de obrar o de querer, por deficiente y defectuosa que se la quiera suponer, es sin embargo algo, y su acción se mantiene en el ser por encima de la nada mientras esta acción se realice como debe realizarse. Por mínima, pues, que fuese la operación de la causa segunda, de toda necesidad ha de sostenerla la cooperación de una causa primera, de la misma manera que el ser deficiente que la realiza debe hallarse sostenido por la actualidad pura de Dios ([13]). Y vamos ahora a determinar qué es lo que de bueno y de ser hay en nuestras operaciones voluntarias.

La voluntad es buena por su mismo fin; es decir que no solamente se le comunica la bondad de su fin, sino que también ella misma se hace buena por el movimiento que la ordena hacia la excelencia de su fin. Para que la voluntad esté ordenada como debe estarlo, es, pues, preciso que su fin sea bueno, y que sea éste querido rectamente por la voluntad. La bondad del fin reside ante todo en su perfección intrínseca; cuanto más elevada sea en el orden del ser, tanto será más

(11) *Brevil.*, V, 3, 1; ed. min., p. 170.

(12) *II Sent.*, 37, 1, 2, concl., t. II, p. 865.

(13) *II Sent.*, 37, 1, 1, concl., t. II, p. 862. En virtud del mismo principio. lo que hay de deficiente y de no ser en nuestras acciones no proviene de Dios, 37, 2, 1-3, pp. 869-875. Cfr. *II Sent.*, 41, 1, 2, concl., t. II, p. 941.

eminente y última en el orden del fin. Pero esta bondad reside también, y correlativamente, en su aptitud mayor o menor para el papel de fin con respecto a la voluntad; todo lo que es bueno en sí no lo es necesariamente respecto a otro, y prueba de ello que un bien menor, por bueno que sea, no puede ser un fin para un bien más elevado que él. Si por otra parte consideramos la disposición por la que la voluntad se ordena hacia su bien, podremos distinguir en ella la aptitud misma para dirigirse hacia él, y el acto mismo por el que lo quiere y lo toma ([14]). Satisfechas estas cuatro condiciones, el acto considerado será perfectamente bueno, pero si falta una de ellas, faltará algo necesariamente al valor moral del acto; y esto puede comprobarse sin dificultad reflexionando sobre algunos ejemplos particulares. Alimentarse es bueno en sí, pero no es bien último en el orden de los fines; mentir es un mal en sí; ordénesela, pues, hacia un fin cuan elevado se quiera, y la mentira nunca será una buena acción; y lo mismo ocurrirá en todos los casos del mismo género: la perfección del objeto concurre con la rectitud de intención a constituir el valor propio del acto considerado.

¿Cuál será por tanto el fin por excelencia de toda voluntad verdaderamente buena? Sin peligro de error puede decirse que es Dios, pero es preferible decir que es la caridad o el amor. Hemos dicho, en efecto, que el objeto de la voluntad es bueno en cuanto cumple con su oficio de fin capaz de terminar el apetito de la voluntad. Sólo el amor puede satisfacer totalmente la voluntad. Un fin puede ser para ella aquello *por* lo que se satisface, o aquello *en* que se satisface; y aquello por lo que se satisface puede satisfacerla momentáneamente o para siempre. Ahora bien, el único fin en que nuestra voluntad halla su completa satisfacción es la caridad o el amor increado, esto es, Dios. Del mismo modo el amor creado y consumado, es decir el amor por el cual la voluntad alcanzará su objeto en el otro mundo y para siempre, es el amor de Dios. Finalmente, el amor creado, considerado en su forma inicial e incompleta, tal como inaugura y prepara acá abajo la eterna beatitud, no es tampoco otra cosa que la caridad, por la que nuestra voluntad descansa en Dios en el instante presente. En efecto, así como los cuerpos no hallan reposo hasta tanto el peso que los empuja no los haya llevado hasta su posición natural, así tampoco el alma puede reposar en Dios que es su lugar natural de reposo y último destino, si el amor no la lleva a Él haciéndole alcanzar el bien en calidad de bien. Según eso el bien en cuanto bien es a la vez fin de la vouuntad y objeto de su amor; no hay por tanto

([14]) *II Sent.* 38, 1, 1, concl., t. II, p. 882.

error en considerar al amor bajo el nombre de fin por excelencia ([15]).

Nuestro fin es gozar de Dios; y como sólo por el amor poseemos a Dios, luego sólo el amor constituye nuestro fin. Resulta de aquí que nosotros no podemos tener sino un único fin principal, y que todos los demás fines solamente merecerán este nombre en cuanto se subordinen a él. San Buenaventura aclara esta conclusión con un ejemplo al que no falta la nota pintoresca. Había costumbre, de antiguo admitida en las iglesias del medioevo, de dar a los que venían a cantar maitines alguna pequeña moneda para inducirles a venir más gustosamente. De tres maneras distintas puédese interpretar el gesto del que se llegaba a la iglesia *ad percipiendas distributiones*. Puede ser su intención principal el honor y gloria de Dios; dirígese el cristiano a los oficios para allí cantar las divinas alabanzas, pensando que con la plata que se le diere podrá hacer alguna limosna o realizar algún otro acto agradable a Dios. Otro fiel puede ir a la iglesia con la intención de agradar a Dios, pero sin pensar al mismo tiempo que pueda utilizar en obras pías la moneda que se le dará. Un tercero finalmente puede ir a la iglesia con la misma intención de agradar a Dios que el anterior, pero también con la intención positiva de conseguir algunas monedas para unirlas a las que ya posee y fomentar así su avaricia. El primero aparentemente perseguirá varios fines, y todos ellos serán buenos, pues se dirigirán todos al fin primordial que es Dios. El segundo perseguirá evidentemente dos fines, pero el segundo no obstaculizará la excelencia del primero, pues es un simple pecado venial tratar de adquirir dinero sin dirigir su uso a Dios. El tercero en cambio tendrá igualmente dos fines, pero de tal forma que su voluntad sea completamente mala por lo mismo que sus dos fines son contradictorios, y sabido es que nadie puede servir a dos señores. Es hipocresía que se engaña a sí misma el ir a honrar a Dios precisamente en el lugar en que se va a saciar una pasión ([16]). Es por tanto posible a la voluntad perseguir simultáneamente varios fines, pero no varios fines principales; si el fin principal es bueno todos los fines subordinados son buenos; si un fin malo es perseguido por sí mismo, automáticamente se convierte en fin principal y contamina con su malicia a los demás fines.

Conviene sin embargo destacar aquí una diferencia importante entre el caso en que el fin de la voluntad sea bueno y el caso en que sea

([15]) "Toda buena voluntad está ordenada a que el hombre goce de Dios y le posea; mas nosotros no gozamos de Dios ni le poseemos sino mediante la caridad; luego tener caridad no es otra cosa que poseer a Dios; luego, si la buena voluntad está dirigida a poseer a Dios, parece que el fin de la buena voluntad es la caridad misma." (*II Sent.*, 38, 1, 2; fund. 3m, t. II, p. 883. Cfr. concl., p. 884.)

([16]) *II Sent.*, 38, 1, 3, concl., t. II, p. 886.

malo. El fin de todas las buenas voluntades es único, considérense las voluntades de varios hombres que desean el mismo objeto, o una sola voluntad que ansía varios objetos distintos. Es que el amor es efectivamente generosidad; nunca busca su bien propio, sino el común; por lo tanto necesariamente muchos han de ser los hombres que, movidos por un mismo amor, deseen como fin el mismo bien. Por otra parte, como lo apetecible más apetecible contiene necesariamente la totalidad del bien, necesariamente también los actos más diversos de volición de una misma voluntad, si son buenos, concluyen en el mismo fin para allí descansar. Y a la inversa, la imperfección del objeto y de la voluntad que lo quiere condenan a la dispersión a los actos de volición que recaen sobre fines malos. El amor apasionado de las creaturas busca siempre su propio bien, y dirígese tan sólo hacia sí; por eso cuando dos seres se unen para realizar un mismo acto, cada cual busca su fin propio, como lo hacen el libertino y la cortesana, de los que uno busca su placer y otro el dinero. Y si por otra parte consideramos los distintos apetitos de un mismo individuo, comprobaremos también que estos diversos deseos se distinguen según la diversidad de sus fines: la lujuria persigue el placer, la avaricia la abundancia, y el orgullo la dominación. Y como estas diversas satisfacciones no pueden encontrarse en la misma creatura, es necesario que la mala voluntad las persiga en creaturas distintas, señalándose por lo mismo una multiplicidad de fines ([17]). En el dominio del amor, lo mismo que en el del conocimiento, el bien es el principio del orden y de la unidad, como el mal es principio de multiplicidad y dispersión.

El acto por el que un ser dotado de actividad se ordena hacia su objeto se llama intención. Una acción cualquiera supone siempre una intención, pero la naturaleza de la intención varía según los diferentes apetitos a los que se atribuye. Existen en efecto tres clases de apetitos, natural, sensitivo y racional, cada uno de los cuales tiene su régimen propio, y cuyo régimen puede con razón ser considerado como una intención; sin embargo en el sentido propio del término llámase intención al régimen de solo el apetito racional ([18]). Y la razón de esto es que el régimen del apetito natural, como el que mueve al fuego a subir y la piedra a bajar, consiste más en ser dirigido que en dirigir; el que mueve al apetito racional, por el contrario, con-

([17]) *II Sent.*, 38, 1, 4, concl., t. II, p. 888.

([18]) "Así como existen tres clases de apetitos, a saber: el natural, el sensual o animal y el racional, y cada uno de éstos tiene su propio modo de regirse, no es absurdo llamar intención al ejercicio de cada uno de los tres; pero muy propiamente se llama intención al gobierno del apetito racional." *(II Sent.*, 38, 2, 1, concl., t. II, p. 891.)

siste en dirigir, en el más riguroso sentido de la palabra, por cuanto dispone del ejercicio de sus actos y de la elección de sus objetos; el que mueve a los animales parece ser en cierto modo intermedio entre los dos anteriores. Por eso los cuerpos brutos muévense por pura necesidad; los seres racionales por pura libertad; y los animales por una especie de impetuosidad que es inferior a la libertad y superior a la necesidad; no pueden en efecto dominar por completo sus actos, pero sí pueden hacerlos recaer sobre objetos distintos. O sea que la regla directriz de las operaciones hállase en sentido propio en el hombre que posee un alma racional; en sentido menos propio en los animales; y en sentido totalmente impropio en los cuerpos inanimados. Lo mismo hemos de decir de la intención.

Consideremos la intención propiamente dicha, tal como se desarrolla en el alma dotada de razón. Cuando se emplea este término en su sentido activo más fuerte, *intendo hoc*, designa el acto de una facultad que se inclina hacia alguna cosa como hacia el objeto en que quiere descansar. Tener la intención de la beatitud es dirigir su voluntad hacia ella para allí fijarla; semejante acto requiere necesariamente: conocimiento de su objeto, conversión de la voluntad hacia él, y complacencia de un apetito satisfecho que en él se detiene. La palabra intención, pues, incluye a la vez un acto de la razón y un acto de la voluntad; así como el consentimiento del libre albedrío designa por una sola palabra el concurso de dos actos igualmente indispensables, la intención supone los actos juntos de dos facultades distintas para realizar una operación que ninguna de estas facultades podría concluir sin la colaboración de la otra ([19]). Así, para usar de nuevo una comparación que antes hemos traído, como el orden de una familia depende totalmente de la conformidad del padre y de la madre de familia, de idéntica forma la economía de las acciones que se han de realizar dentro del alma descansa sobre el acuerdo o conformidad del entendimiento y de la voluntad, dependiendo el ejercicio de los actos, sobre todo, del consentimiento, y su dirección, de la intención. Para representar a su vez a esta última por medio de una comparación, diremos que como el caminar en línea recta supone el concurso de la vista que señala el camino, y de las piernas que progresan, de la misma forma en el acto de intención hállanse simultáneamente incluídos el acto de la voluntad y el acto de la razón, uno viendo, y el otro inclinándose; el uno esperando el auxilio de la virtud de la fe, y el otro el de la virtud de la caridad.

Con la intención casi disponemos completamente de todos los ele-

([19]) *II Sent.*, 38, 2, 2, concl., t. II, p. 893.

malo. El fin de todas las buenas voluntades es único, considérense las voluntades de varios hombres que desean el mismo objeto, o una sola voluntad que ansía varios objetos distintos. Es que el amor es efectivamente generosidad; nunca busca su bien propio, sino el común; por lo tanto necesariamente muchos han de ser los hombres que, movidos por un mismo amor, deseen como fin el mismo bien. Por otra parte, como lo apetecible más apetecible contiene necesariamente la totalidad del bien, necesariamente también los actos más diversos de volición de una misma voluntad, si son buenos, concluyen en el mismo fin para allí descansar. Y a la inversa, la imperfección del objeto y de la voluntad que lo quiere condenan a la dispersión a los actos de volición que recaen sobre fines malos. El amor apasionado de las creaturas busca siempre su propio bien, y dirígese tan sólo hacia sí; por eso cuando dos seres se unen para realizar un mismo acto, cada cual busca su fin propio, como lo hacen el libertino y la cortesana, de los que uno busca su placer y otro el dinero. Y si por otra parte consideramos los distintos apetitos de un mismo individuo, comprobaremos también que estos diversos deseos se distinguen según la diversidad de sus fines: la lujuria persigue el placer, la avaricia la abundancia, y el orgullo la dominación. Y como estas diversas satisfacciones no pueden encontrarse en la misma creatura, es necesario que la mala voluntad las persiga en creaturas distintas, señalándose por lo mismo una multiplicidad de fines ([17]). En el dominio del amor, lo mismo que en el del conocimiento, el bien es el principio del orden y de la unidad, como el mal es principio de multiplicidad y dispersión.

El acto por el que un ser dotado de actividad se ordena hacia su objeto se llama intención. Una acción cualquiera supone siempre una intención, pero la naturaleza de la intención varía según los diferentes apetitos a los que se atribuye. Existen en efecto tres clases de apetitos, natural, sensitivo y racional, cada uno de los cuales tiene su régimen propio, y cuyo régimen puede con razón ser considerado como una intención; sin embargo en el sentido propio del término llámase intención al régimen de solo el apetito racional ([18]). Y la razón de esto es que el régimen del apetito natural, como el que mueve al fuego a subir y la piedra a bajar, consiste más en ser dirigido que en dirigir; el que mueve al apetito racional, por el contrario, con-

([17]) *II Sent.*, 38, 1, 4, concl., t. II, p. 888.

([18]) "Así como existen tres clases de apetitos, a saber: el natural, el sensual o animal y el racional, y cada uno de éstos tiene su propio modo de regirse, no es absurdo llamar intención al ejercicio de cada uno de los tres; pero muy propiamente se llama intención al gobierno del apetito racional." *(II Sent.*, 38, 2, 1, concl., t. II, p. 891.)

siste en dirigir, en el más riguroso sentido de la palabra, por cuanto dispone del ejercicio de sus actos y de la elección de sus objetos; el que mueve a los animales parece ser en cierto modo intermedio entre los dos anteriores. Por eso los cuerpos brutos muévense por pura necesidad; los seres racionales por pura libertad; y los animales por una especie de impetuosidad que es inferior a la libertad y superior a la necesidad; no pueden en efecto dominar por completo sus actos, pero sí pueden hacerlos recaer sobre objetos distintos. O sea que la regla directriz de las operaciones hállase en sentido propio en el hombre que posee un alma racional; en sentido menos propio en los animales; y en sentido totalmente impropio en los cuerpos inanimados. Lo mismo hemos de decir de la intención.

Consideremos la intención propiamente dicha, tal como se desarrolla en el alma dotada de razón. Cuando se emplea este término en su sentido activo más fuerte, *intendo hoc*, designa el acto de una facultad que se inclina hacia alguna cosa como hacia el objeto en que quiere descansar. Tener la intención de la beatitud es dirigir su voluntad hacia ella para allí fijarla; semejante acto requiere necesariamente: conocimiento de su objeto, conversión de la voluntad hacia él, y complacencia de un apetito satisfecho que en él se detiene. La palabra intención, pues, incluye a la vez un acto de la razón y un acto de la voluntad; así como el consentimiento del libre albedrío designa por una sola palabra el concurso de dos actos igualmente indispensables, la intención supone los actos juntos de dos facultades distintas para realizar una operación que ninguna de estas facultades podría concluir sin la colaboración de la otra ([19]). Así, para usar de nuevo una comparación que antes hemos traído, como el orden de una familia depende totalmente de la conformidad del padre y de la madre de familia, de idéntica forma la economía de las acciones que se han de realizar dentro del alma descansa sobre el acuerdo o conformidad del entendimiento y de la voluntad, dependiendo el ejercicio de los actos, sobre todo, del consentimiento, y su dirección, de la intención. Para representar a su vez a esta última por medio de una comparación, diremos que como el caminar en línea recta supone el concurso de la vista que señala el camino, y de las piernas que progresan, de la misma forma en el acto de intención hállanse simultáneamente incluídos el acto de la voluntad y el acto de la razón, uno viendo, y el otro inclinándose; el uno esperando el auxilio de la virtud de la fe, y el otro el de la virtud de la caridad.

Con la intención casi disponemos completamente de todos los ele-

([19]) *II Sent.*, 38, 2, 2, concl., t. II, p. 893.

mentos que nos permitan apreciar la moralidad de los actos; sólo nos falta por determinar uno, el último, pero el más importante de todos: la conciencia moral. Entre todas las funciones que al entendimiento hemos atribuído, las cuales varían sus aspectos sin dividir su esencia, hay dos que por sí solas dividen todas sus operaciones: su función especulativa y su función práctica. Sabemos ya que no son dos entendimentos, sino el mismo, que toma el nombre de especulativo cuando se dirige a los objetos para conocerlos, y el de práctico cuando enuncia las reglas que han de presidir la realización de los actos (20). Ahora bien, la conciencia en el sentido propio de la expresión no es otra cosa que un habitus del entendimiento práctico, exactamente correspondiente, en el orden de las acciones, a lo que es la ciencia, habitus del entendimiento especulativo en el orden de los conocimientos. Es un habitus de nuestra facultad de conocer, pero distinto de la ciencia especulativa; no hace al entendimiento capaz de conocer un orden determinado de verdades, como el habitus de la ciencia lógica lo pone en disposición de deducir las conclusiones que en los principios se incluyen; su labor propia es hacer al entendimiento capaz de enunciar los principios a que deben conformarse nuestras acciones. En este sentido, nuestro entendimiento provisto del habitus de los principios directivos de la conducta, puede ser considerado como una fuente de movimiento, no porque lo produzca a modo de causa eficiente, sino porque dicta la acción e inclina la voluntad prescribiéndole su objeto. Por eso este habitus no toma el nombre de ciencia, sino el de conciencia, significando así que no da su última determinación a la facultad de conocer en sí misma, sino en cuanto está en cierto modo unida a las facultades de amar y obrar. Así por ejemplo no atribuímos a la conciencia la enunciación de principios como este: el todo es mayor que la parte, y otros semejantes; en cambio decimos y con razón que es la conciencia quien nos manda adorar a Dios y nos prescribe todas las demás reglas del mismo género. La conciencia, pues, lo mismo que la ciencia perte-

(20) "El Filósofo, como aparece claramente en el capítulo *De Movente*, tercero sobre el alma (cap. VII sig.), distingue el entendimiento práctico y el apetito, y nunca afirma que el entendimiento se convierte en apetito; pero habla con propiedad cuando asegura que el entendimiento especulativo se convierte en práctico. porque el mismo entendimiento y la misma potencia que dirige la especulación regula las obras. Mas la voluntad no es el entendimiento práctico, sino el apetito que raciocina; y por consiguiente no se sigue de aquí que, por la sola extensión, la razón llegue a ser voluntad, o el entendimiento se convierta en afecto." (*II Sent.*, 24, 1, 2, 1, ad 2m; t. II, p. 561. Cfr. *II Sent.*, 39, I, 1, concl., t. II, p. 899; *I Sent.*, prooem., 3, concl., t. I, p. 13.)

nece al entendimiento y depende de la facultad de conocer, no en cuanto contempla sus objetos de conocimiento sino en cuanto promulga los principios de la acción ([21]).

Hemos ya examinado, al estudiar la adquisición de los principios por el entendimiento especulativo, la manera cómo se formulan en nosotros estas primeras normas de nuestra mente y de nuestra actividad ([22]); quédanos por determinar solamente la extensión de la autoridad que nuestra conciencia ejerce sobre la voluntad. Consideremos al afecto uno cualquiera de los principios por ella dictados y necesariamente hemos de verlo o conforme o indiferente o contrario a la ley de Dios. En el caso en que la conciencia dicte una norma conforme a la ley divina, obliga a la voluntad absoluta y universalmente, pues la ley de Dios es absoluta, y la conciencia manifiesta al hombre que se halla ligado por ella. Cuando lo que la conciencia prescriba sea indiferente a la ley divina, está el hombre obligado a observarlo mientras su conciencia le imponga la obligación, pero esta obligación no es perpetua; una simple reflexión sobre la legitimidad de ésta exigencia basta para hacer comprender que no es fundada, que la regla prescrita es extraña a la ley de Dios, y que por consiguiente la conciencia no podría imponérnosla como un deber: este sería, por ejemplo, el caso de un hombre que creyera necesario para su salvación el recoger una brizna de paja; estará obligado a recogerla mientras lo crea, pero no obligado a creerlo, y puede a la vez dispensarse de su creencia y de la obligación resultante de ella. Cuando la voz de la conciencia prescribe un acto contrario a la ley divina, la conciencia no obliga en modo alguno a la acción, pero sí obliga al hombre a reformarla. Mientras ella imponga a la voluntad su regla de error, coloca al hombre en la imposibilidad de salvarse, pues, cumpla la voluntad los dictados de su conciencia, o contradígalos, el hombre se encuentra lo mismo en ambos casos en pecado mortal. Si, pues, el hombre hace lo que su conciencia le dicta, y lo que su conciencia le dicta es contrario a la ley de Dios, peca mortalmente, pues obrar contra la ley de Dios es pecado mortal; si por otra parte, hace lo contrario de lo que su conciencia le prescribe, y de lo que él, aunque equivocadamente, juzga obligatorio, peca también gravemente, no porque su acto mismo sea malo, sino porque lo realiza con mala intención ([23]); es despreciar su conciencia, y realizar un acto agra-

([21]) "La conciencia pertenece al poder cognoscitivo, no en cuanto es especulativa, sino en cuanto es práctica." (*II Sent.*, 39, 1, 1, concl., t. II. p. 889.)

([22]) Véase el capítulo XII, página 351.

([23]) *II Sent.*, 39, 1, 3, concl., t. II, p. 906. San Buenaventura juzga la conciencia simultáneamente según su intención y según su situación de hecho con

dable a Dios con la intención de ofenderle. La conciencia determina, pues, siempre para el alma racional una obligación: obligación de seguirla, si la conciencia es buena, de reformarla si es mala; pero siempre entraña obligación de obrar de conformidad con sus dictados, pues el hombre sólo está obligado a realizar lo que su conciencia recta le impone.

Resumamos los resultados obtenidos al determinar las condiciones del acto moral: así como el del entendimiento especulativo consiste en una luz natural innata que engendra el habitus de los principios del conocimiento, así también el entendimiento como práctico utiliza esta misma luz natural para engendrar el habitus de los principios de la acción; el habitus de los principios especulativos engendra a su vez el habitus de la ciencia, y el habitus de los principios de la acción da origen finalmente al de la conciencia. ¿Hemos ya con esto señalado todas las condiciones del acto? No, porque todos los habitus expuestos pertenecen al orden intelectual, y dejan enteramente desprovista a la voluntad; dediquémonos, pues, a estudiar las condiciones de su ejercicio.

La voluntad, lo mismo que el entendimiento, defínese ante todo por un don natural innato y se determina después por un habitus adquirido. El don natural innato que la guía recibe comúnmente el nombre de sindéresis; aquí, en este delicado extremo de la voluntad es donde reside ese peso de que hemos hablado que la dirige espontáneamente hacia lo que debe apetecer. La sindéresis no es la causa de todos los movimientos e inclinaciones de nuestra voluntad en general, sino solamente de las inclinaciones que la llevan hacia el bien que debemos apetecer por sí mismo, prescindiendo de las ventajas o comodidades egoístas que de él podríamos extraer. Podríamos

relación a la ley divina. La mala intención basta para causar el pecado mortal, mas una mala conciencia, si es capaz de ligar la voluntad, no tiene poder suficiente para legitimar el acto. Por tal motivo el hombre de mala conciencia se encuentra en un callejón sin salida, si no vuelve sobre sus pasos. Se preguntará: ¿cómo una conciencia errónea podrá juzgarse a sí misma? He aquí la respuesta: "Es evidente también que nadie permanece con la conciencia perpleja sino por un tiempo, es decir. mientras dura esa conciencia; sin embargo, uno no está perplejo "absolutamente" (simpliciter), puesto que tiene obligación de deponer esa conciencia; y si no sabe por sí mismo juzgar acerca de ella, por desconocer la ley de Dios, debe consultar a varones más sabios, o dirigirse a Dios por medio de la oración, si falta todo humano consejo. De otro modo, si es negligente, se cumple en él lo que dice el Apóstol: el que ignora, será ignorado Es también claro que hay que atenerse más al precepto del prelado que al de la conciencia, sobre todo cuando el prelado manda lo que puede y debe mandar." (*Ibid.*, ad 4m, p. 907. Sobre los actos indiferentes, véase: *II Sent.*, 41, 1, 3, concl., t. II, pp. 943-945.)

pues decir que este peso es el estimulante de la voluntad hacia el bien: *synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum* (24), lo mismo que de la luz natural podríamos decir que es el estimulante de nuestro entendimiento hacia la verdad; sin entremezclarse nunca con nuestras facultades de querer u obrar, las mueve, las vigila, las dirige y endereza, del mismo modo que la luz natural guía y domina todas las operaciones de nuestro entendimiento para mejor vigilarlas. Su acción puede ser dificultada temporalmente si la violencia de los apetitos o la obstinación dura, momentáneamente la reducen a silencio; incluso puede hallarse definitivamente impedida si la voluntad se encuentra definitivamente fijada en el mal; tal es el caso de la voluntad de los condenados; empero, reducida a la impotencia momentánea o definitivamente, jamás será reducida al silencio. Lo que a la voluntad no puede ella imponer, colócalo ante la conciencia, y entonces se transforma en un remordimiento que nunca se acalla (25). La sindéresis está colocada en la parte más elevada de la porción superior del alma; es su primera impulsión hacia el bien, y por lo mismo es inseparable de ella, esencial, indestructible e infalible; algo así como un caballero en su silla, ella está siempre sobre el alma donde debe estar, y la dirige hacia donde debe ir, no cae sino con el alma, cuya caída la arrastra, lo mismo que la del caballo supone la de su caballero.

Supongamos por el momento un acto cualquiera cuya moralidad hayamos nosotros de juzgar; el primer punto de vista que en él hemos de considerar es el de la intención que lo ha dictado. Esta intención puede ser considerada en sí misma primero, esto es, en la calidad, y como en la dirección del movimiento que la orienta hacia

(24) *II Sent.*, 39, 2, 1, concl., t. II, p. 910. Para el paralelismo con el entendimiento: "Así como el entendimiento, para juzgar, necesita de una luz, así el afecto ha menester de cierto calor y medida espiritual para amar rectamente: luego así como en la parte del alma cognoscitiva hay un juicio (judicatorium) natural, que es la conciencia. del mismo modo en la parte afectiva del alma ha de haber un peso que dirija e incline hacia el bien: es la sindéresis." *(Ibíd.*, fund., 4; t. II, p. 908.) Para la relación de una y otra con la ley natural o colección de preceptos de derecho natural: "La ley natural suele llamarse también conjunto de preceptos de derecho natural, y comprende lo que es objeto de la sindéresis y de la conciencia, de una en cuanto dicta, de otra en cuanto inclina. Pues la conciencia dicta y la sindéresis apetece o rehuye. Y de ambas maneras se halla la ley natural en los distintos lugares, aunque con más propiedad en el segundo sentido. Así, hablando con propiedad, la sindéresis dice relación a la potencia afectiva en cuanto es naturalmente apta para el bien y tiende al bien; mas la conciencia dice relación al entendimiento práctico, y la ley natural se refiere al objeto de ambos." *(Ibíd.*, ad 4m. p. 911.)

(25) *II Sent.*, 39, 2, 2, concl., t. II, p. 912. Para lo que sigue: 3, concl., p. 914, et dub. 2 pp. 916-917.

el bien o hacia el mal; entonces la misma subordinación del acto a su fin es la que le da la cualidad moral, y, como antes lo hemos indicado, esta sumisión al bien determina desde el principio lo que el acto mismo ha de valer. Sin embargo también hemos dicho que si bien un acto realizado con mala intención nunca podrá ser bueno, no basta que el acto sea realizado con buena intención para que no sea malo. Es que en efecto la calidad del objeto querido interviene también en definir el valor de un acto juntamente con la cualidad del movimiento que lo apetece. Una buena intención no es solamente una intención buena, sino también la intención de un verdadero bien. No es acto bueno el que realizamos cuando mentimos para librar a un inocente, o robamos para alimentar a un pobre; es suficiente la ausencia de la intención del bien para que el acto sea condenable, pero no basta su presencia para que el acto sea moralmente laudable: *quia plura exiguntur ad construendum quam ad destruendum* (26). Todavía es preciso añadir más, ya que, en efecto, hablamos de actos, es que la intención no basta. Los preceptos de la ley divina, tal cual nuestra conciencia los descubre en sí misma o en la revelación no nos obligan simplemente a querer, sino también a hacer ciertas cosas. Si, pues, quien tiene la buena intención de realizar un acto meritorio no tiene la fuerza suficiente ni los medios necesarios para realizarlo, su buena intención le basta para obtener el mérito que se propone adquirir; pero si teniendo capacidad para hacerlo, se dispensa de realizarlo y se contenta con la intención, ésta no le es suficiente para asegurarle el mérito. En una palabra, siempre que las obras son posibles, se requieren estrictamente para dar a la buena voluntad su carácter de moralidad (27).

Siendo éstas las condiciones de la actividad humana y la estructura misma de nuestra facultad de obrar, tenemos que plantear respecto de ella la cuestión que respecto de nuestra facultad cognoscitiva hemos planteado más arriba: ¿cuáles son las determinaciones exigidas para que todo este mecanismo funcione como debe? La descripción completa de las operaciones realizadas por el acto humano de querer, y su paralelismo con las del acto de conocer, nos han llevado a exigir la necesidad de una determinación última que haga capaz a la voluntad de querer el bien eficazmente y realizarlo, lo mismo que las ciencias obtenidas por el entendimiento lo hacen capaz de descubrir efectivamente las verdades. Esta última determinación de la voluntad se llama la virtud. Empero la correspondencia del orden del bien y

(26) *II Sent.*, 40. 1, 1, concl.. t. II, p. 921. La ausencia de intención no haría por consiguiente un acto inmoral sino tan sólo amoral. (*Ibid.* ad 6m, p. 922.)

(27) *II Sent.*, 40, 1, 3, concl.. t. II, p. 925.

el orden de lo verdadero, nos previene aquí acerca de un problema inevitable, y hasta nos hace presagiar su solución: ese hombre a quien hemos visto incapaz por sus propias fuerzas de alcanzar la verdad, ¿será capaz de realizar el bien sin el concurso inmediato de Dios? ¿O por el contrario habremos de admitir, como a primera vista parece verosímil, que a la iluminación divina de las ciencias corresponda una iluminación divina de las virtudes? Aquí está el problema capital de la moral bonaventuriana, cuya solución pone a la moral en pleno acuerdo con la ciencia, uniendo a ambas al origen común de las iluminaciones.

Que un filósofo como Aristóteles no haya sabido resolver correctamente tan alto problema no ha de extrañarnos en adelante; la ceguera metafísica que padecía le escondía necesariamente las profundas fuentes de nuestra vida interior; empero lo que Aristóteles no podía hacer, hiciéronlo otros filósofos aun sin el concurso de la revelación. Es absurdo, ha dicho Plotino, suponer que los ejemplares de todas las cosas estén en Dios y que no se encuentren también en Él los ejemplares de las virtudes; Filón, Macrobio y otros han reconocido esta verdad, y en este primer punto, nos bastará con recoger sus enseñanzas ([28]).

En efecto, enseña Plotino que la mente divina contiene en sí misma las cuatro virtudes cardinales de las que todas las demás se derivan por orden ([29]). La mente divina en sí considerada y en el esplendor de su luz no es otra cosa que la prudencia; considerada en la perfección de su pureza, constituye la esencia misma de la templanza; mirada en la eficacia que de su sabiduría y del principio de las operaciones le proviene, es fuerza; como regla de los seres y de sus acciones, es finalmente justicia. Ahora bien, así como la inmutabilidad y necesidad de nuestras certezas no halla en nuestra mente su razón suficiente, de la misma manera estas cuatro perfecciones de nuestras acciones, en la medida infinitamente modesta en que las poseen, no hallan en nuestra voluntad su razón suficiente. La incer-

([28]) "Digo, pues, que aquella luz eterna es ejemplar de todas las cosas, y que la mente elevada, como la mente de otros nobles y antiguos filósofos, llegó a esto. En aquella luz, pues, se ofrecen al alma en primer término los ejemplares de las virtudes." (*In Hexaem.*. VI. 6, t. V, p. 361.) "Estas son las cuatro virtudes ejemplares, de las cuales trata toda la Sagrada Escritura; y Aristóteles nada sintió de ellas, pero sí otros antiguos y nobles filósofos." (*Ibíd.*, 10, p. 362.)

([29]) PLOTINO, *Enéadas*, I, 6 (ed. Creuzer, pp. 11-12); citado por SAN BUENAVENTURA, de MACROBIO, *Somnium Scipionis*, I, 8. Y Filón, en SAN GERÓNIMO, *De viris illustribus*, 11. Cfr. FILÓN, *Comentario alegórico de las Santas Leyes*, ed. Bréhier, 1909, pp. 31 y sig.; en SAN BUENAVENTURA, *In Hexaem.*, VI, 32, t. V, p. 364. La fuente escriturística es: *Sap.* VIII, 7.

tidumbre y falibilidad de nuestro entendimiento contaminan las conclusiones de nuestro entendimiento práctico tanto como las del especulativo; el desorden de una voluntad fluctuante, solicitada en sentidos diversos por las impresiones de la sensibilidad o los apetitos de la carne, no explica lo que puede haber de necesario y universal en las leyes dictadas por la conciencia moral o puestas en práctica por nuestras virtudes. Es decir, que los arquetipos divinos obran sobre nuestra alma tanto en el orden de la acción como en el del conocimiento: *haec imprimuntur in anima per illam lucem exemplarem et descendunt in cognitivam, in affectivam, in operativam* (30). La pureza del ser divino comunica a nuestras facultades de conocer, amar y obrar la pureza de la templanza; su hermosura comunica la serenidad de su prudencia; la permanencia estable de su ser comunica la constancia de su fuerza; la rectitud suprema del acto por el que se da Él les comunica la dulzura de su justicia; de esta forma las cuatro virtudes cardinales, consideradas en su fuente misma no son al principio en nosotros sino las huellas marcadas por Dios sobre nuestra voluntad para hacerla capaz del bien, del mismo modo que lo necesario e inmutable no son sino huellas dejadas por Dios sobre nuestro entendimiento para hacerlo capaz de la verdad.

Estas cuatro virtudes reciben el nombre de cardinales, primero porque sólo ellas pueden introducir en el alma a todas las demás, y porque la mayor parte de éstas se reducen a aquéllas: por ejemplo, la paciencia, y otras más dependen de la fortaleza; la humildad y la obediencia se reducen a la justicia, y así todas las restantes (31); pero además y sobre todo reciben el nombre de cardinales porque orientan todas nuestras facultades de obrar, y son por lo mismo como los cuatro puntos cardinales de nuestro mundo moral. En efecto, ya que exigimos la iluminación moral para poner nuestras facultades en disposición de ejecutar la misión que la ley divina les encomendara, hemos de presuponer tantas virtudes cuantas sean necesarias para que nuestras facultades de obrar se ordenen como deben en lo referente a nosotros mismos y a nuestros prójimos (32). Ahora bien, el hombre posee dos facultades principales, cuyo buen ejercicio constituye el primero y más importante de sus deberes para consigo mismo, el de conocer y apetecer; ha menester, pues, ante todo una virtud que rija el ejercicio de su facultad de conocer: la prudencia; después necesita dos virtudes que gobiernen las dos principales funcio-

(30) *In Hexaem.*, VI, 10, t. V. p. 302.
(31) *III Sent.*, 33, un. 4, ad 4m, t. III, p. 721; *In Hexaem.*, VI, 11, t. V, p. 362.
(32) *III Sent.*, 33, un. 1, concl., 1, t. III, p. 712.

nes de su facultad de amar: la templanza, por cuyo medio rige los apetitos, y la fortaleza que gobierna su facultad de defenderse o atacar; queda una virtud para las acciones del hombre relativas a su prójimo: la justicia. Y de esta forma obtenemos una actividad plenamente dotada de todas las determinaciones necesarias al buen orden de sus operaciones ([33]).

La iluminación de las virtudes se efectúa por el mismo camino que la de las verdades, y tiende al mismo fin. Como un rayo brotado del sol divino, ella penetra en el hemisferio de nuestra mente y reduce el alma a su mismo origen. Usando también aquí un símbolo tomado de las leyes de la perspectiva, compara San Buenaventura su proceso al del rayo de sol que cae perpendicularmente sobre una superficie brillante y vuelve a subir directamente hacia la fuente luminosa de donde procede ([34]); empero, la certeza del origen divino de las virtudes no nos informa sobre la manera como ellas se establecen en nuestra alma, y en este punto, lo mismo que en el problema de la certeza, encontramos a los filósofos profundamente divididos.

Interesa ante todo notar que todos los filósofos están acordes por lo menos en dos importantes conclusiones. En primer lugar nadie niega que el alma, al nacer, trae consigo las facultades naturales que le han de permitir la adquisición de las virtudes; en segundo lugar, todos comprueban por experiencia que el ejercicio desarrolla sus aptitudes naturales y hace al alma más capaz de obrar tal como su conciencia le prescribe. La adquisición de las virtudes cardinales y de todas las que de ellas dependen es principalmente una operación que sólo de la naturaleza proviene, y prueba de ello es que muchos hombres, privados tanto de las luces de la revelación como de los auxilios de la gracia, han sido a pesar de todo capaces de adquirirlas. No se trata de saber si quien las adquiere ha recibido o no esa capacidad por la participación de su alma en los arquetipos divinos de estas mismas virtudes; sino más bien de saber si una vez concedida esta participación que completa a nuestras facultades naturales, se requie-

([33]) *III Sent.*, 33, un. 4, concl., ad 2^{m}, t. III, pp. 720-721. Véase su correspondencia simbólica con los puntos cardinales en: *In Hexaem.*, VI, 15-18, t. V, p. 363, y con todos los otros cuaternarios, 20-23, p. 363. Sobre la prudencia, *De donis S. S.*, VIII, 7-11, t. V, pp. 495-496.

([34]) *In Hexaem.*, VI, 24, t. V, p. 363: "Estas virtudes fluyen de la luz eterna al hemisferio de nuestra alma, y reducen al alma a su origen, como rayo perpendicular o directo que vuelve por el mismo camino por el que fué. Y ésta es la beatitud. De donde las virtudes cardinales son primero políticas; segundo, purgatorias; tercero, del ánimo ya purgado. Políticas son en la acción, purgatorias en la contemplación, del ánimo ya purgado en la visión de la luz." Este símbolo para San Buenaventura tiene un valor profundo, debido a la íntima analogía existente entre la luz y la gracia; cfr. cap. XIV, p. 358.

ren nuevos auxilios sobrenaturales para su adquisición. El paralelismo existente entre el orden del conocimiento y el de la volición nos contesta inmediatamente que no. El entendimiento y su luz son indudablemente en nosotros el sello dejado por Dios en su obra, y por eso somos capaces de adquirir por su mediación el habitus de las ciencias que necesitamos. Del mismo modo también nuestra voluntad trae consigo una inclinación de origen divino, y como los gérmenes de las virtudes morales, que en ella han de representar a las perfecciones de Dios. En ambos casos, el hombre no es capaz por lo demás sino de una ciencia de las cosas inferiores o de una virtud moral en cierto modo temporal, así como también, en ambos casos, no conoce ni el fundamento último de su ciencia ni la profunda base de su virtud, pero sin embargo es innegable que este progreso le sea de hecho naturalmente accesible y que en efecto frecuentemente lo ha conseguido ([35]). Añadamos que la adquisición de los habitus de la voluntad no parece en modo alguno haya de ser más difícil que la de los del entendimiento, pues comprobamos que hasta creaturas privadas de razón parecen poseerlos naturalmente. Unos animales distínguense en generosidad, otros en prudencia, en dulzura los de más allá, y finalmente aquéllos en fortaleza; como no se quiera poner en duda la superioridad del hombre sobre los animales, habrá que conceder que el hombre puede también poseer estas mismas virtudes naturalmente innatas; y con mucha más razón que sea naturalmente capaz de conseguirlas.

Empero, aun resuelto el problema de la adquisición de las virtudes morales, queda en pie todavía el de su valor; las virtudes naturales así adquiridas por el habitus son completas, y completas o no, son meritorias; he aquí dos cuestiones que el teólogo ha enseñado al filósofo a no despreciar. Ahora bien, en el orden de la virtud, lo mismo que en el de la ciencia, es siempre posible lo natural puro, pero nunca es suficiente; es ilegítimo en cuanto que está separado. La virtud sin

([35]) "Entre los que nunca creyeron en Cristo ni son miembros suyos no pocos tienen y tuvieron estas virtudes cardinales y morales; luego si la verdadera gracia debe derivarse de Cristo a sus miembros, parece que las virtudes cardinales pueden adquirirse mediante el esfuerzo humano. Asimismo, a la manera con que el entendimiento se perfecciona, dirige o rectifica mediante el hábito de la ciencia, también el afecto se perfecciona mediante el hábito de la virtud; pero, aunque nuestro entendimiento no puede con el propio esfuerzo llegar al conocimiento de las cosas eternas, puede sin embargo mediante aquello que naturalmente posee lograr el conocimiento de las cosas de aquí abajo; luego por la misma razón, aunque el afecto no puede poseer virtudes que lo eleven a las cosas celestiales, parece no obstante que puede tener virtudes que lo dirijan y rectifiquen acerca de estas cosas inferiores. Y las virtudes cardinales son de esta clase; luego, etc." *(III Sent.,* 33, un. 5, fund. 4-5, t. III, p. 722.)

gracia es como una ciencia sin revelación: caduca, llena de incertidumbres, vana; por eso, adoptando en el campo de la acción la misma actitud que en el del conocimiento, hace caer San Buenaventura sobre la virtud natural como tal la gracia que sobre la ciencia había hecho recaer, para fecundar ambas y conducirlas a su completa perfección.

Efectivamente, la primera comprobación que se impone al mirar el problema bajo este nuevo aspecto es que las virtudes morales y naturales son completamente vanas si no viene Dios a elevarlas y transfigurarlas por el don gratuito de las virtudes teologales ([36]); hácennos capaces de realizar actos morales, y esto por el hábito; pero nos dejan en la imposibilidad de adquirir mérito alguno, pues el mérito es don de Dios, y nos viene no de la naturaleza, sino de la gracia. Ahora bien, la manera cómo la gracia informa a la naturaleza para completarla, es particularmente instructiva en esta materia. Las virtudes morales, tal como los filósofos las definen, asen a nuestra alma por una raíz natural, la rectitud innata de nuestra voluntad que nos otorga una aptitud por lo menos incompleta para realizar el bien. Esta disposición se desarrolla más tarde merced al ejercicio y a la repetición de sus actos, de ahí las virtudes cardinales naturales que hemos antes señalado. Empero puede entonces suceder, si la gracia que las tres virtudes teologales introducen en nosotros viene a informar nuestra alma, que estas mismas virtudes cardinales naturales se vean confirmadas, plenamente desarrolladas, y llevadas hasta su misma perfección por ese don divino ([37]). Las virtudes de la

([36]) "A la objeción de que no incumbe a los filósofos el conocer el libre albedrío, se ha de responder que hay dos maneras de tratar acerca de este asunto: primera, en cuanto el libre albedrío es principio de acciones morales; segunda, en cuanto lo es de obras gratuitas. Los filósofos consideran la primera, como lo hicieron aquellos que trataron de arreglar las costumbres; para ellos el libre albedrío es el principio según la norma y dictamen del derecho natural, el cual está impreso en cada uno. Los teólogos consideran la segunda, pues dice relación a la gracia divina, cuyo conocimiento se alcanza mediante la fe católica, sin la cual todas las obras de los hombres son vanas, aunque parezcan dignas de alabanza; hasta aquí no llega la pericia de los filósofos." (*II Sent.*, 25, 1, dub. im., t. II, p. 607.

([37]) "Y no sólo la costumbre, sino también la ayuda de la gracia lleva esa aptitud (= natural) semiplena hasta la perfección. Pues siendo la misma gracia la que rectifica al alma, la rectitud sobreañadida a la naturaleza amplía, y ampliándola confirma toda rectitud que ya antes existía. De ambas causas puede recibir la virtud política su complemento, es decir, cuando concurren la ayuda de la divina gracia y el ejercicio de las buenas costumbres, y por medio de estas dos cosas, la virtud cardinal, que radica en la naturaleza, es conducida a una perfección acabada. Así la virtud cardinal, en cuanto es política y tiene su origen en la misma naturaleza, es elevada a cierto grado de

prudencia, fortaleza, templanza y justicia, al menos si las consideramos bajo su forma completa, reciben, pues, su ser de dos causas enteramente distintas: la naturaleza humana y el hábito de una parte, la liberalidad divina y la gracia por otra; el mismo habitus que a la naturaleza debe su origen recibe aquí de Dios su perfeccionamiento. Así, por ejemplo, un caballo debe a la forma y vigor natural de sus miembros su aptitud para llevar y conducir a un caballero; pero el adiestramiento y la costumbre desarrollan en él esta aptitud natural y le conceden las cualidades de un buen caballo de silla; sin embargo un buen caballero es la única causa que permite a estas cualidades obtener su completo perfeccionamiento. Su inteligencia y arte, unidos al buen natural y costumbre adquiridos por el caballo, lo guiará y gobernará hasta tanto le hagan conseguir el fin que con él se proponen. Todavía se puede seguir más lejos. La gracia no sólo es capaz de perfeccionar y completar nuestras virtudes naturales, sino de hacerlas surgir allí donde sólo existe su raíz natural, y donde faltan del todo sus habitus: *gratia existens in ipsa anima potest facere germinare habitus virtutum* (38). Como la lluvia al penetrar en la tierra hace germinar las semillas de las plantas que en ella están encerradas y las impulsa hasta su plena fructificación, del mismo modo la gracia, al descender al seno del alma, despierta en ella las razones seminales de las virtudes que todavía duermen, y les hace rendir todos sus frutos. Entonces las virtudes, hechas meritorias por la gracia que las informa, ordenadas mutuamente, y dirigidas todas hacia su último fin por la caridad que las empuja y une a todas (39), acaban

perfección por una costumbre subsiguiente; y a mayor grado por una gracia que sobrevenga; pero al grado perfecto por el concurso de ambas causas, a saber, la gracia y la costumbre." *(III Sent.*, 33, un. 5, concl., t. III, p. 723.)

(38) "Pues cuando la misma gracia llega hasta el alma, que carece de los hábitos de las virtudes, representa el papel de principio del que procede la existencia de los hábitos. De donde se sigue que, así como la lluvia, en una tierra en que se ha colocado la semilla, hace que ésta germine hasta transformarse en fruto, así también ocurre con la gracia y los hábitos de las mismas virtudes respecto a su primer ser." *(III Sent.*, 23, 2, 5, concl., t. III, p. 498; *Ibíd.*, fund. 3m, p. 497; para el paralelismo con las cuestiones seminales, ad 6m, p. 500.)

(39) "Y la caridad misma es raíz, forma y fin de las virtudes, pues las une todas con el último fin y las ata entre sí como en un haz simultánea y ordenadamente, y es, por tanto, el peso de la ordenada inclinación o gravitación del alma y lazo de perfecto conjuntamiento, que guarda el orden debido respecto de los diversos objetos que se deben amar tanto afectiva como efectivamente, y conserva la unidad y no tiene más que un solo principal objeto amado, que es la razón de amar respecto de todos los demás objetos que están llamados a formar por el lazo del amor que los conjunta un solo Cristo místico en cuanto a la cabeza y en cuanto al cuerpo, que comprende en sí la totalidad

de determinar la voluntad del hombre, y la habilitan para colaborar debidamente con un entendimiento iluminado por la fe.

Compárese ahora esta doctrina bonaventuriana de la iluminación moral con las doctrinas correspondientes de la iluminación intelectual y de educción de formas, y no podrá menos de extrañar el estrecho parentesco que las une. Y si todavía dudamos de la íntima unidad que une las tesis capitales de esta filosofía, el propio Santo Tomás se encargará de demostrárnoslo. Dos veces por lo menos, este admirable estratega, que podía definir hasta en sus menores detalles su propia posición filosófica y la de sus adversarios, se ha elevado hasta el punto central donde aparece en toda su amplitud el disentimiento entre el aristotelismo y platonismo cristianos: *in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum et in acquisitione scientiarum* ([40]). En los tres casos, en efecto, se trata de saber si el principio de la operación considerada es una virtualidad que se desarrolla del exterior, o una facultad eficiente y constructiva que toma un elemento exterior para interpretarlo y utilizarlo. La forma tomista engendra en la materia una forma que ella le impone y que esta materia sufre; la forma bonaventuriana despierta en la materia una forma en potencia que la materia contenía ya. El entendimiento tomista hace de lo sensible lo inteligible, y causa los primeros principios que serán a su vez sus instrumentos para la construcción del edificio entero de la ciencia; mientras que el entendimiento bonaventuriano halla en sí lo inteligible no producido por él de lo sensible, sino recibido de un interior que le es más íntimo que su propio interior. La voluntad tomista adquiere virtudes naturales, que precisamente por ser naturales sólo deben su desarrollo al ejercicio y a la costumbre; en tanto que la voluntad bonaventuriana espera de la gracia que ella aplica a estas mismas virtudes, precisamente como naturales, su complemento y perfección.

Pero podríase preguntar si este triple disentimiento no obedecería a una sola explicación, por ser efecto de sola una causa. La naturaleza tomista no tiene nada que de Dios no proceda, pero, una vez constituída por Dios y asistida por Él, contiene en sí misma la razón

de los que se han de salvar." *(Brevil.*, V, 8, 5; ed. min., p. 194.) Sobre la analogía de la doble información por la gracia y la caridad con la pluralidad de formas, véase *III Sent.*, 27, 1, 3, ad 1m, t. III, p. 598. Sobre el amor, fuente de todos los goces: "Sine amore nullae sunt deliciae", *I Sent.*, 10, 1, 2, concl., t. I, p. 197.

([40]) Santo Tomás de Aquino, *Qu. disp. de Veritate*, qu. XI, art. 1, ad *Resp.* Cfr. *Qu. disp. de virtutibus*, qu. un., 8, ad *Resp.; Sum. Theol.*, I, 115, 1, ad *Resp.* y *Cont. Gentes*, II, 76, desde *Item, secundum hoc.*

suficiente de sus operaciones. La naturaleza bonaventuriana, por el contrario, no ha recibido de Dios una razón de ser suficiente como para que la influencia divina general pueda dar razón de sus más altas operaciones. La tendencia de San Buenaventura a buscar en el interior un elemento o un fondo innato del ser que obra, no se explica, pues, en forma alguna por un simple deseo de glorificar o elevar la excelencia de la creatura; sino, muy al contrario, porque la forma no tiene nada en sí de qué crear la otra forma, él le hace hallarla preformada en la razón seminal; y porque el entendimiento no tiene en sí nada de qué formar lo inteligible, él le hace tomar prestado de Dios lo inmutable y lo necesario; y porque la voluntad no tiene en sí el principio de las cuatro virtudes cardinales, él hace se las impriman los arquetipos divinos. El alma bonaventuriana es por tanto innatista en la misma medida en que se conoce insuficiente, y si entra dentro de sí misma no es para afirmarse como causa de lo que allí encuentra, sino para hallar a Dios en el origen primero de lo que ella hace. El Dios de Santo Tomás se limita a "mover" la naturaleza como naturaleza, y por eso esta última lo busca por un entendimiento innato que trabaja sobre un elemento extraño a ella; el Dios de San Buenaventura "perfecciona" de continuo a la naturaleza en cuanto tal, y por eso esta última lo busca por un entendimiento que marcha al encuentro de esta acción divina, hacia el interior. El alma tomista, por su misma suficiencia, no puede subir más alto que ella misma en su propia dirección; su perfección la cierra por el fondo, y cuando ella busca allí a Dios, hállase a sí misma, ella es la que hace la forma, la verdad y la virtud. En cambio el alma bonaventuriana, por su misma insuficiencia, está como abierta por lo alto; experimenta, si no al mismo Dios, sí al menos su acción directa, que pasa por todas las deficiencias que ella padece, y hasta Él llega en busca de razón suficiente inmediata de lo que tiene de forma, de inteligible y de perfección en las operaciones que realiza. Las pruebas de la existencia de Dios traducen a su manera esta diferencia primitiva de las dos doctrinas, haciendo caminar Santo Tomás sus cinco vías a través del mundo de lo sensible, y sin que ninguna llegue a Dios directamente por la mente, en tanto que San Buenaventura llega a Dios directamente por la mente, sin pedir a lo sensible sino un punto de partida para adentrarse en el interior, donde la presencia de Dios atestigua su existencia; es decir que la última palabra del pensamiento bonaventuriano se nos pronunciará por el estudio de la relación de la naturaleza con la gracia.

No se ha olvidado sin duda que San Buenaventura comenzó por reducir a tres problemas esenciales el contenido total de la metafísica: la emanación, el ejemplarismo y el retorno a Dios por la iluminación. En realidad todavía es posible llegar más adelante en la simplificación; en efecto, el ejemplarismo nos describe la naturaleza y papel de las ideas divinas sólo para hacernos comprender mejor cómo se efectuó la creación; los tres problemas por tanto se reducen en realidad a sólo dos. Y aun esto supuesto, toda la filosofía no es en el fondo sino el desenvolvimiento, indefinidamente ramificado, de este único problema: ¿cuál es el sentido de la vida humana? ¿De dónde venimos, a dónde vamos, y por qué caminos? Y todas las respuestas de la filosofía a este problema central no son sino variaciones de la misma respuesta: "Señor, de Vos vengo, y sólo por Vos diríjome hacia Vos." Ante la estéril confusión de las ciencias particulares, no cabe lugar a duda de que la filosofía se reduzca a la consideración exclusiva de un problema tan vital y sencillo; empero la vana curiosidad de los hombres es insaciable, como ha largos tiempos que Salomón nos lo demostró. Después de haber tratado de aprenderlo todo, comprobó el sabio que cuanto más aprendía menos sabía; como resultado único de sus esfuerzos llegó a la certeza de que el hombre, y sólo él, es el responsable de la miseria intelectual que padece: "tan sólo esto hallé, que Dios creó al hombre recto, y fué él quien se enredó en infinitas cuestiones" [1].

Consideremos ante todo la rectitud primitiva del hombre al salir de las manos del Creador; comprenderemos de esta suerte el gran bien de que hemos caído, y hacia qué bien propendemos para allí fijarnos definitivamente. El hombre primitivo gozaba plenamente de

(1) "Diga así cada uno: Señor, salí de ti sumo, vengo a ti sumo y por ti sumo." *(In Hexaem.*, I, 17, t. V, p. 332.) Para lo que sigue: *Eccles.*, VII, 30: "Sólo hallé que Dios crió al hombre recto y el mismo hombre se enredó en infinitas cuestiones." Este texto es citado por San Buenaventura, *II Sent.*, prooem., t. II, p. 3, es decir, en el momento mismo en que a su vez se dispone a examinar los problemas fundamentales de filosofía. (Cfr. *In Hexaem.*, XIX, 3, t. V, p. 420. Cfr. Ricardo de San Víctor, *Benjamin major*, II, 2; Patr. lat., t. 196, col. 80.)

esta triple integridad: de la inteligencia, de la voluntad y de las facultades, que le permitían realizar su voluntad. En lo que a su inteligencia se refiere, Adán estaba dotado de una inteligencia perfectamente recta. La verdad, según la definición que de ella nos da San Anselmo, es una rectitud perceptible para sola el alma; lo que significaría que la mente de Dios es la medida de todas las cosas, que las cosas son verdaderas sólo en cuanto se conforman a la idea que Dios tiene de ellas, y que nuestro pensamiento es verdadero sólo al conformarse con la naturaleza de las cosas y con el modelo divino que las cosas mismas reproducen. La mente de Adán se halló de golpe en posesión de esta doble rectitud. Por lo mismo que todo había sido hecho para él, y que era capaz de imponer inmediatamente a los seres sus nombres apropiados, y que todo estaba sometido a su gobierno, debía necesariamente conocer la naturaleza de todas las cosas. Adán sabíalo todo sin haber nunca aprendido nada. El empirismo que nos condena a utilizar los sentidos, la memoria y la experiencia para adquirir el conocimiento de los seres, es un método acomodado a nuestra naturaleza caída, pero el orden de adquisición del conocimiento apropiado al hombre primitivo era mucho más sencillo y directo. Adán, que disponía por modo de conocimiento innato de la ciencia plena de las cosas, no podía sino comprobar por la experiencia sensible la conformidad de las cosas reales con el conocimiento que de ellas poseía ya, o adueñarse cada día más de sus conocimientos innatos, y hacerse más pronto para juzgar bien de las cosas por la reflexión sobre la ciencia que de ellas ya tenía (2). Hallábase, pues, todo perfectamente desplegado ante sus ojos, y leía en el libro abierto de la naturaleza; ideal perfecto éste de una ciencia completa, que vanamente se esfuerza el hombre por reconstruir en medio de las tinieblas que lo ciegan: ver las cosas en sí mismas, verlas en su propia mente, verlas finalmente en el arte divino, y en las ideas de donde ellas proceden (3). Nosotros reconocemos este

(2) *II Sent.*, prooem., t. II, p. 4, y 23, 2, 1; t. II, pp. 537-538.

(3) "Por lo tanto, el espíritu racional está en el medio, entre la primera y la última (es decir, conformidad divina), de modo que a la primera (vestigio) la tiene debajo, a la segunda (imagen) dentro, y a la tercera (semejanza) encima. Por eso, en el estado de inocencia, cuando la imagen no estaba viciada sino hecha deiforme por la gracia, bastaba al hombre el libro de la creación para ejercitarse por él en la contuición de la luz de la sabiduría divina, y así fuera sabio contemplando todas las cosas en sí mismo, en su género próximo o realidad externa y en el arte eterno." *(Brevil.*, II, 12, 4; ed. min., p. 94.) Con todo se notará que Dios no era visto por Adán cara cara antes del pecado, pues de otra suerte el mismo pecado hubiera sido imposible. Adán conocía a Dios: «per speculum, non autem in aenigmate" (como en un espejo, no en el enigma.) *(II Sent.*, 23, 2, 3, concl., t. II, pp. 544-545.)

ideal: San Buenaventura jamás concibió otro ideal del conocimiento sino este de proporcionar al hombre caído algo de la ciencia de Adán.

No era menos recta la voluntad del hombre que su entendimiento al salir de las manos de Dios. Así como la rectitud del conocimiento en que se funda la verdad consiste en la conformidad de la inteligencia con la mente divina, así también la rectitud de la voluntad en que se funda el bien consiste en su conformidad con la perfección de Dios. Ahora bien, la conformidad de la inteligencia con su objeto adquiérese por el conocimiento, pero la de la voluntad, por el amor. Amar es transformarse en semejanza de lo que se ama, conformarse con él, ser, por un esfuerzo total, a modo de otro él. Gusta San Buenaventura citar las palabras que el místico Hugo de San Víctor dirigía a su alma: *Scio, anima mea, quod dum aliquid diligis, in ejus similitudinem transformaris* ([4]). Si, pues, el objeto al que el alma se siente atraída es el bien, confórmase a él amándolo, y resulta buena por el hecho mismo de su amor: *qui enim diligit bonitatem rectus est.* Así era el alma de Adán al día siguiente de la creación; usando de todo en forma conveniente, tendía hacia Dios sólo como a su último fin, y a las cosas como ordenadas hacia Dios.

Exactamente lo mismo ocurre en lo referente al poder del hombre y a sus facultades. El poder que el hombre ejerce sobre las cosas es recto mientras se coordina al poder divino y en cierto modo no es sino su prolongación. Y como el poder divino es el tipo mismo de la rectitud en el orden de la acción, pues todo en ella viene de Dios y a Dios se refiere, para que el humano poder se coordine al poder divino y sea su prolongación, es preciso que también él obre en virtud de Dios, y con la mira puesta en Él; y cuando obra de esta manera, viene a ser como una imagen de la omnipotencia creadora, y el hombre que lo ejerce resulta el rector y dueño de las cosas. Por eso el poder de Adán se extendía a los peces del mar y a las aves del cielo: era el verdadero rey de la creación.

Muy diversa es la situación real del hombre después del pecado de Adán; entre el estado primitivo de la humanidad y el nuestro actual, ha habido evidentemente una caída, y hasta podemos asegurar que es ésta el suceso decisivo que rige toda la historia de la humanidad. Objetarásenos sin duda que esta caída es una mera hipótesis de carácter mítico, y que es tan completamente extraña a las perspectivas normales de la razón, que los filósofos antiguos ni la supu-

([4]) *Soliloquium de Arrha animae*, Patr. Lat., t. 176, col. 954: "Es tal la fuerza del amor que necesariamente te hace como lo que amas, y el unirte por el afecto es lo mismo que transformarte en algo semejante a lo que amas." (Para lo que sigue, véase *II Sent.*, prooem., t. II, p. 45.)

sieron siquiera. En realidad, se toma el efecto por la causa, pues es propio de un entendimiento caído cuando como caído razona, ignorar hasta su propia caída. La filosofía que se llama natural y que los antiguos han practicado, hace profesión de atenerse exclusivamente a las solas luces de la razón; nunca busca sus primeros principios por encima de ella, sino tan sólo a su nivel, si no más bajo que ella misma. Aristóteles, tipo perfecto de estos filósofos, declara continuamente que el método único apropiado para adquirir el conocimiento es dirigirse a las sensaciones, acumular de esta forma las experiencias, y sacar de ellas, merced a las luces del entendimiento, una explicación de las cosas que sólo contenga lo que la experiencia nos permite conocer de ellas. Según esto, para quien desde semejante punto de vista considere el mundo, las cosas y el conocimiento que de ellas tenemos, han de ser, por hipótesis, exactamente como son. El filósofo, tomando de los seres y de la luz natural los principios por los que las juzga, no podría concebir pudiesen hallarse otros, o que fueran mejores de como los ve. Todavía más, y más adelante lo comprobaremos, erige en teoría del conocimiento el principio mismo de su caída; ¿cómo extrañar por consiguiente que estime normal su actitud, y juzgue satisfactoria la situación de hecho en que se halla colocado?

Consideremos en cambio la situación del creyente. Nunca podrá hacerse la ilusión de ser capaz de descubrir la caída del hombre por sola la razón, pero dispone de las luces de la revelación, y desde el momento que la Escritura le ha revelado este hecho que los filósofos ni sospechaban siquiera, la razón se encuentra muy por encima de la experiencia, y en posesión de un principio transcendente que le permite juzgarla. El creyente no busca en sí mismo o en las cosas la regla de sus conocimientos, sino más arriba; no está, pues, condenado como el filósofo, a comprobar que el mundo es como es, sino que se encuentra capacitado, por la revelación que lo instruye, para preguntarse si el mundo es lo que debiera para hallarse digno de Dios. Y desde que la cuestión está planteada en estos términos, una ola de luz la inunda. ¿Cabe, en efecto, algo más absurdo que el suponer que un Dios perfecto cree al hombre en la miseria en que le vemos sumergido? Aquella satisfacción de los filósofos que hace instantes nos parecía tan natural y hasta necesaria, mostrarásenos en adelante como imposible y contradictoria. O nuestro mundo es como debe ser, y entonces no exigiría una causa perfecta y divina, o con toda razón le asignamos un Dios como causa primera, en cuyo caso no podremos creer que haya querido Él que nuestro entendimiento fuera incierto, nuestra ciencia sujeta a métodos tan lentos, y conde-

nada a la imperfección y a la incoordinación, nuestra voluntad y nuestras facultades de obrar sin bien fijo ni reposo asegurado, y finalmente un mundo tan privado de fin y sentido como la ciencia que lo expresa. Miseria tal no es comprensible sino como un desorden accidental, un castigo, la sanción a una falta; sería por el contrario una injusticia irritante e inconciliable con la idea de un Dios Creador el sólo suponer que este mundo debió corresponder a un orden primitivo y querido por Dios (5). Una vez más los creyentes superan a los filósofos en el orden mismo de la verdad filosófica, y razonan mejor que sus adversarios que sólo se apoyan en su razón.

¿Cómo llegó a producirse la caída del hombre? Sería perder tiempo dedicarse a descubrir la esencia positiva de un pecado; el pecado no es nada positivo, simplemente se reduce a la corrupción de un bien; el bien de que aquí se trata no es otro que el libre albedrío. Éste no era un mal, pues era libre de volverse hacia el bien; pero tampoco era un bien absoluto, pues entraba en su potestad el volverse hacia el mal (6). Ahora bien, el libre albedrío de un ser finito no sólo no podía estar fijado por la naturaleza sobre un bien inmutable, sino que efectivamente se hallaba situado entre dos objetos, uno superior y otro inferior, que solicitaban su adhesión. Esta situación intermedia de la voluntad humana derívase necesariamente de la naturaleza intermedia del hombre. Dios, que había expresado ya su perfección en dos libros, el libro interior de las ideas divinas, y el libro exterior de la naturaleza sensible, creó seres adaptados únicamente a la lectura del libro interior, los ángeles, y seres únicamente adaptados a la lectura del libro exterior: las almas animales. Entre estos dos libros y estos dos seres, ha venido a colocarse el hombre para completar el universo uniendo los dos términos extremos de las creaturas; por eso vémoslo dotado simultáneamente de sentidos y de razón, capaz por ende de leer ambos libros colocados por Dios ante sus ojos (7).

(5) "Del segundo modo raciocinaron los filósofos que no vieron en la condición del hombre a su autor principal, sino que se fijaron en los principios que lo constituían y en las operaciones que en virtud de su naturaleza ejerce; desde este punto de vista, la razón más bien que concordar está en desacuerdo con la verdad católica. Y ésta es la razón de que los filósofos, al investigar verdades tan excelsas, no llegaran al conocimiento de la caída del hombre, pues les parecía muy racional que éste hubiera sido creado así; en cambio, los doctores católicos veían todo lo contrario, no sólo por la fe sino también por razones evidentes y capaces de engendrar certeza." (*II Sent.*, 30, 1, 1, concl., t. II, p. 716; *Brevil.*, III, 5, 3; ed. min., pp. 106-107.)

(6) *II Sent.*, 25, 2 3, concl., t. II, p. 614; *Brevil.*, III, 1, 1; ed. min., 96.

(7) *Brevil.*, II 11 2; ed. min. p. 91. Cfr. Hugo de San Víctor, *De Sacramentis*, I, 6, 5, Patr. lat., 176, col. 266.

Empero por el hecho mismo de que Dios le permitía leer en ambos libros, érale dado al hombre elegir entre los dos. Dos representaciones de la esencia divina ofrecíanse a la inteligencia del hombre, del mismo modo que a su voluntad se presentaban dos imitaciones de la perfección divina; según le conviniere, podía el hombre contemplar a Dios en el claro espejo de sus ideas o verlo transparentarse en los símbolos infinitamente variados de las cosas. Empero, por esta misma libre elección hallábase el hombre en posición de equilibrio inestable. Por lo mismo que era apto para ver en las cosas lo que el animal no puede ver en ellas, y lo que el ángel no necesita ver, pues lo ve en Dios, podía el hombre sentirse solicitado por una curiosidad que necesariamente debían ignorar a la par los seres más perfectos y los menos perfectos que él. Por eso, no en vano se atrevió con la mujer la astucia del espíritu malo, ya caído, y por lo mismo celoso; y le prometió la ciencia, es decir, este conocimiento inferior de las cosas en sí mismas consideradas que se adquiere por sola la razón, y recae en lo sensible ([8]), el conocimiento, en una palabra, cuya teoría elaborará Aristóteles en el correr de los tiempos, codificando su método y definiendo su contenido. Desde el momento en que prestaba una subsistencia a las cosas, y no se fiaba sinó de sus sentidos para estudiarlas en ellas mismas, el hombre no podía ya alcanzar ningún objeto estable ni verdad inmutable, íbase pues a encontrar abandonado a sí mismo, en medio de bienes incompletos e incapaces de satisfacer ni su mente ni sus apetitos. Eso fué la caída:

([8]) "La mujer, consintiendo a la tentación diabólica, apeteció la ciencia... Puesto que... el primer Principio dió al hombre un doble sentido con respecto a dos libros y un doble apetito con respecto a dos bienes, para que libremente pudiera inclinarse el hombre a cualquiera de los dos, la mujer, oída la sugestión externa de la serpiente, no recurrió al libro interior, que está abierto al recto juicio de la razón, sino que aplicó su sentido al libro exterior y comenzó a interesarse por el bien exterior Y porque su sentido no se aplicó a la verdad infalible, su apetito comenzó a inclinarse hacia el bien mudable." *(Brevil.,* III, 1, 2; ed. min., pp. 101-102.) Una alusión todavía más directa al "diablo como patriarca de los filósofos" en el *In Hexaem.,* XXII, 35, t. V, p. 442, a propósito de la falta de discernimiento en la elección de los objetos sensibles: "Eva, pues, miserable e incauta, inició la conversación con la serpiente y dudó; muchos son los que hoy se pervierten debido a esa conversación." La filosofía natural prolonga el pecado original por ser como ella una concupiscencia, es decir, cierta inclinación desordenada hacia el bien perecedero y mudable." *(II Sent.,* 30, 2, 1, fund., 4m, t. II, p. 721.) Nótese, en efecto, la analogía entre la ciencia de las cosas sensibles sugerida por la serpiente y la que recomienda Aristóteles. El aristotelismo está basado en el pecado original. No responde, pues, a las intenciones de San Buenaventura el definir su pensamiento como: "Un peripatetismo con matices agustinianos." (SMEET, art. *Bonaventure (Saint), Dictionnaire de théologie catholique,* t. II, col. 979.)

un acto de curiosidad y de orgullo por el cual el hombre se apartaba de lo inteligible, se volvía hacia lo sensible como tal, y, al internarse en el campo de lo accidental y del no ser, se enredaba a sí mismo en un laberinto de cuestiones obscuras (9).

Efectivamente, consideremos el estado en que el hombre así caído se halla sumergido. A pesar de estar separado del bien que en el estado de gracia poseía, no ha perdido sin embargo su recuerdo, y aun hoy lo vemos atormentado por profundo pesar. Su facultad de conocer, que a costa de grandes esfuerzos aparta de lo sensible, al que libremente se ha esclavizado, queda naturalmente capaz de conocerlo todo, y de conocer a Aquel por quien todo es conocido; su facultad de amar, a la que él ha fijado sobre los objetos materiales, sigue igualmente siendo capaz de amarlo todo, y de amar al bien de todos los bienes. Esa es la razón de aquello que experimentamos, que ningún bien finito puede satisfacer al alma humana (10), y de que, tendiendo ella con todas sus fuerzas hacia un bien infinito que es incapaz de alcanzar, se arrastra víctima de la más cruel miseria. La ciencia natural y la filosofía de la razón pura, de que los hombres tanto se glorían, llevan profundamente impreso el sello de esta miseria. Decíamos al principio de esta obra, al definir la metafísica cristiana, que sola ella era capaz de sistematizar completamente el saber humano. Quizás ahora comprendamos con más claridad las profundas razones de aquella aserción; la ciencia natural es incapaz de llegar a total perfección por lo mismo que su objeto no es capaz de satisfacer ni nuestra curiosidad ni nuestro apetito. Lo que los filósofos consideran como una extensión ilimitada del conocimiento, expresa en realidad la insaciabilidad de un apetito infinito que sólo encuentra bienes finitos con que saciarse. Por eso vemos que una cuestión suscita siempre otra cuestión, que unas discusiones provocan otras discusiones, y que nosotros mismos nos vamos encerrando en una inextricable incertidumbre. Esta inestabilidad del conocimiento arrastra tras de sí la del apetito, y esta a su vez la de nuestras facultades y de nuestra acción (11); la continuidad primitiva y la rectitud natural, que otrora unían el hombre a Dios, hállanse destruídas hasta tanto que un auxilio extraordinario vuelva a restaurarlas.

Empero, el mal tiene proyecciones mayores todavía, ya que por la falta del hombre todo el mundo se halla apartado de Dios. El mundo, como ya lo sabemos, ha sido creado para el hombre, pero no sólo

(9) *II Sent.*, prooem., t. II, p. 5. El pecado de Lucifer había sido el mismo que el de Adán. (*In Hexaem.*, I, 17, t. V, p. 332, et XIX, 4, t. V, p. 420.)
(10) *I Sent.*, 1, 3, 2, concl., t. I, pp. 40-41.
(11) *II Sent.*, prooem., t. II, p. 5.

para su cuerpo, sino también y sobre todo para el alma. Primitivamente, pues, el hombre usaba de las cosas para conservar su vida, es verdad, pero más aún para adquirir la sabiduría. Conservó el conocimiento de todas las creaturas hasta tanto vivió en el estado de justicia primera, y al considerarlas como otras tantas imágenes o representaciones de Dios, sentíase llevado por ellas a alabar, venerar y amar a su Creador. Y haciéndolo, el hombre lograba su fin, y a la vez hacía que el mundo alcanzara el suyo propio. Un mundo que no existe sino para representar a Dios ante la mente humana, sólo puede cumplir su destino cuando la inteligencia del hombre encuentre en él la representación de Dios: *et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum.* Empero, desde que el hombre se aparta de la sabiduría para buscar la ciencia, y pretende descubrir una significación del mundo intrínseca a este mismo mundo, aventúrase en una empresa absurda, y busca el sentido de un libro que no lo tiene. Desde este instante las cosas dejan de responder a su primitivo destino, y no se ordenan ya hacia el fin que Dios les había asignado: *cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum, unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat* (12). Sabíamos antes por qué era para nosotros empresa imposible la consecución de la perfección completa de una ciencia de las cosas; ahora sabemos por qué era empresa contradictoria en sí: la filosofía natural es la ciencia misma del universo que está privado de su verdadera significación.

Tal es el punto más bajo de la caída del hombre. Y el lugar exacto del suelo en que el hombre cae es aquel precisamente en que se apoya para volverse a levantar, y por más extraño que en un principio parezca, en nuestra misma miseria hemos de apoyarnos para librarnos de ella. Ese parece ser el primer paso que San Buenaventura exige al hombre, según parece desprenderse de aquel misterioso *incipit* del *Itinerarium mentis in Deum:* aquí comienza la especulación del pobre en el desierto (13). Ningún tema le es tan familiar como éste, y son muchas las veces que sobre él insiste. El hombre, por un acto libre, se ha apartado del Dios supremo, que era su principio y su fin; un nuevo acto libre en sentido opuesto no bastará ya para unirlo de nuevo a su principio y devolverle su bien; pero este acto es al menos necesario. Hemos ante todo de suplicar a Dios que nos restituya lo que tan justamente nos arrebató, pero cuya pérdida nos es tan cruel, y hemos de pedirlo precisamente porque el auxilio divino sólo ha

(12) *In Hexaem.*, XIII, 12, t. V, pp. 389-390.

(13) "Comienza la especulación del pobre en el desierto." (*Itiner.*, I, ed. min., p. 294. Para lo que precede, *ibid.*, IV, 2, p. 324).

de recaer en las almas que con humildad lo piden, y, desde este valle de miseria, suspiran por su bien perdido. Muy lejos de cerrar nuestros ojos al espectáculo de nuestros males, hemos de detenernos continuamente en mirarlos, meditarlos con atención, ponerlos en evidencia ante nuestra inteligencia y exacerbar la conciencia de nuestra angustiosa miseria hasta el paroxismo para que la oración brote más ardiente de nuestro corazón hacia Dios: *oratio igitur est mater et origo sursumactionis* (14). La oración, brotada de la meditación y del remordimiento de nuestra caída, es también el origen de nuestra restauración.

Hemos sin embargo de añadir inmediatamente que aunque dispongamos de este primer acto que provocará nuestro retorno hacia Dios, empero no disponemos de nada más que pueda eficazmente contribuir a esta obra. Primero, orar; después, orar también; y siempre, orar: es lo que el hombre debe hacer, y es también todo lo que puede hacer; lo demás, de sólo Dios ha de venir: *supra nos levari non posumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem* (15); es éste el segundo punto que nos interesa considerar. El primer auxilio divino y el más general de cuantos el hombre ha sido agraciado, es el de la Revelación, cuyo contenido se halla en las Sagradas Escrituras. Ya que el mundo sensible se nos ha hecho ilegible, y que nosotros ante su escritura somos como un ignorante ante un libro hebreo, fué preciso que Dios nos pusiera ante los ojos un libro escrito en caracteres más gruesos, y una especie de diccionario que nos permitiese traducir esta lengua cuyo significado habíamos olvidado. Esto es precisamente la Biblia. Dícenos lo que las cosas significan, y lo que en ellas veríamos de no ser como somos creaturas caídas; este criptograma del mundo nos enseña por ejemplo que Dios es un ser triple para que nos volvamos a los seres en los que la Trinidad está escrita; nos enseña igualmente las significaciones simbólicas, morales y místicas de todas las cosas creadas; nos da en una palabra parte de los conocimientos que Adán poseía y que perdió, o mejor dicho nos pone en disposición de reconquistar, a trueque de grande esfuerzo, algo de nuestra perdida clarividencia. En la economía general de la obra de reparación, la Biblia viene, pues, a devolver al mundo su significación primera, haciendo al hombre restablecer la armonía destruída

(14) *In Hexaem.*, II, 6, t. V, p. 337; *Itiner.*, I, 1; ed. min., p. 294, et VII, 6, p. 347. Como método de meditación sobre la miseria del hombre véase *De triplici via*, I, 1, 3-8; ed. min., pp. 3-7; *Soliloquium*, I, 3, pp. 10-28; ed. min., pp. 60-79. Sobre la manera de orar, véase: *De perfectione vitae ad sorores*, cap. V; ed. min., pp. 303-312; *De sex alis Seraphim*, cap. VII, ed. min., pp. 403-415; cfr. P. Efrén Longpré, *op. cit.*, pp. 59-61.

(15) *Itiner.*, I, 1; ed. min., p. 294.

por su caída, al hacer a todas las cosas servir para su verdadero fin, consistente en hacer conocer, alabar y amar a Dios ([16]).

No basta sin embargo tener a nuestro alcance el libro de las cosas, al mismo tiempo que la clave de sus metáforas, para que podamos nosotros interpretarlo; requiérese también que nos tomemos la molestia de explorar su contenido, y emprendamos su traducción. ¿Cómo volver a encontrar el sentido original del universo y reconquistar la inteligencia de las cosas de que el hombre primitivo gozaba? Siguiendo el mismo camino que Adán recorrió, pero en sentido inverso. El primer hombre descendió de lo inteligible a las cosas; nosotros hemos de subir de las cosas a lo inteligible, y para hacerlo hemos de disponer de los seres que constituyen el universo como de peldaños que forman una escalera que nos elevará hasta Dios. De ahí esta importancia capital dada por San Buenaventura a las ascensiones agustinianas de las que el *Itinerarium mentis in Deum* no es sino un modelo minuciosamente desarrollado según los métodos propios del Doctor Seráfico. Desde el principio de la humanidad, el mundo se presenta a la mente del hombre como una disposición jerárquica destinada a conducir su pensamiento hacia el Creador; pero en tanto que antes de la caída el pensamiento del primer hombre recorría sin dificultad los peldaños de la escala de los seres, desde los cuerpos insensibles hasta Dios, después de la caída, el entendimiento ha de subirlos penosamente, y aun experimenta las más serias dificultades para volver a hallarlos. En realidad diremos que la escala primera fué rota por Adán, y que nunca podremos de nuevo usarla, si el mismo Dios no la repara ([17]); aun en el caso de que nosotros dispusiéramos en nuestro corazón de las subidas que Dios nos ofrece para salir de este valle de lágrimas, de nada nos servirían si la gracia divina no nos ayudara a subirlas ([18]).

([16]) "Por lo que este libro, o sea el mundo, estaba como oscurecido y borrado y fué necesario otro libro, por el que (el hombre) fuese iluminado, para recibir las metáforas de las cosas. Y este libro es el de la Escritura, que pone semejanzas, propiedades y metáforas de las cosas escritas en el libro del mundo. El libro, pues, de la escritura es reparador de todo el mundo para conocer, alabar y amar a Dios." (*In Hexaem.*, XIII, 12, t. V, p. 390; *Brevil.*, II, 12, 4; ed. min., p. 94.)

([17]) *Itiner.*, IV, 2; ed. min., p. 324; cfr. asimismo I, 2; ed. min., p. 295; I, 7, p. 297. San Buenaventura excluye del número de sus oyentes a los filósofos, porque es preciso rehacer, a la inversa, el camino de la caída (*In Hexaem.*, I, 9, t. V, p. 330). Efectivamente, éstos alardean de volver la espada a la verdad.

([18]) "Porque por mucho que se dispongan los grados interiores, nada se hace si no acompaña el auxilio divino. Y en verdad, el auxilio divino acompaña a los que de corazón lo piden en este *valle de lágrimas*, cosa que se consigue con la oración ferviente." (*Itiner.*, I, 1, ed. min., p. 294.) La necesidad

Fácilmente se sorprende la razón fundamental de semejante doctrina. Dios ha creado al hombre y al mundo en un estado libremente elegido por El, y que suponía la existencia de relaciones definidas entre la creatura y el Creador. Estas relaciones, fundadas en las perfecciones relativas de los seres, eran inferiores a las cosas mismas e inseparables de las esencias que las definían. Al trastornarlas por el pecado, no podía el hombre dejar intactas las cosas entre las que tales relaciones existían; pecar contra el orden establecido por Dios era, en cuanto en poder del hombre estaba, hacer caduca la obra de la creación. En cuyo caso, el restablecimiento del orden de la creación, pervertido por el pecado, exigía una verdadera "recreación". Esta expresión del teólogo Hugo de San Víctor es familiar a San Buenaventura ([19]), y tanto se esfuerza en justificarla, que podemos darle su pleno sentido cuantas veces la encontráremos.

Dios, primer principio de todas las cosas, debe ser considerado como causa primera de cuanto existe en el mundo, por su mismo poder y su carácter de primero. Por lo tanto, si exceptuamos los pecados que son desórdenes y puras contravenciones a la ley divina, todo cuanto existe debe su ser a su acción. Pero el pecado mismo es un desprecio declarado de los preceptos divinos; nos aparta del bien inmutable, ofende a Dios, deforma el libre albedrío, anula el don que gratuitamente se nos había hecho, y nos condena al suplicio eterno. Ahora bien, ¿a qué todo este desorden? El hombre era imagen de Dios y receptáculo de la gracia primera; ya no lo es; se ha producido pues una verdadera destrucción, o como lo dice San Buenaventura, una aniquilación en el orden de la moral y de la gracia. La ofensa a Dios inferida debe ser pesada con respecto a la infinitud misma de Dios, y el mal, que una creatura finita puede hacer apartándose de El, sólo un ser infinito puede repararlo; o sea que no somos capaces de restaurarnos en el estado de gracia en que por poder nuestro propio no podíamos colocarnos al principio. Por eso a sólo Dios compete el hacer eficaces en este sentido los esfuerzos de nuestra libre voluntad ([20]).

de la gracia como fundamento de toda la mística bonaventuriana la ha puesto en evidencia de una manera definitiva el P. Efrén Longpré, *op. cit.*, pp. 41-58, paginación de *Archivum*. En una fórmula muy expresiva, caracteriza el pensamiento de San Buenaventura sobre este punto como la exigencia de una "sobrenaturalización profunda en las mismas fuentes del ser y de la actividad" (46); es, en efecto, la base sólida de toda la doctrina.

([19]) *Brevil.*, V, 4, 4, ed. min., p. 176; *II Sent.*, 26, 1, 5, t. II, p. 643; cfr. E. Longpré, *op. cit.*, p. 12.

([20]) El texto más claro sobre este punto es el del *Brevil.*, V, 3, 2: "El primer Principio... nada encuentra frente a sí de rebelde, injurioso y ofensivo

Siendo así las cosas, estamos ya en disposición de comprender por qué todas nuestras tentativas por aislar una filosofía independiente en medio del sistema de conocimientos humanos, han sido siempre vanas. Nuestro entendimiento, radicalmente viciado por el pecado original, necesita desde sus primeros pasos una luz transcendental que lo guíe y vuelva a crearlo en un estado análogo al suyo primitivo. Entre las numerosas ramificaciones de la gracia, el don de inteligencia es el que se aplica a esta enfermedad de nuestra naturaleza caída para proporcionarle su remedio específico y curarla. San Buenaventura lo declara en términos expresos: *intellectus est janua considerationum scientialium* (21); es indudable que se trata aquí de un don gratuito sobreañadido por Dios al conocimiento que por vía de experiencia y de interpretación natural adquirimos, no sólo porque esta interpretación está tomada de una conferencia enteramente consagrada al don de la inteligencia, sino también porque el mismo San Buenaventura ha expresado su mente de la forma más clara: *et quantumcumque homo habeat naturale judicatorium bonum et cum hoc frequentiam experientiae, non sufficiunt nisi sit illustratio per divinam influentiam.* Esta categórica afirmación está perfectamente concorde con la doctrina de San Buenaventura sobre las relaciones de la filosofía y de la teología, así como con su teoría del conocimiento; es más, no hace sino señalar su último fundamento en su sobrenaturalidad.

La operación por la que Dios restaura en nosotros la escala rota

fuera del pecado, que, al despreciar el divino precepto, deforma el libre albedrío, destruye el don gratuito y nos vincula al suplicio eterno. Como quiera, pues, que esta deformación de la imagen de Dios en nosotros y esta destrucción de la gracia venga a ser como una aniquilación del ser moral y de la vida gratuita, y debiendo ponderarse la ofensa de Dios como tan grande cuan grande es el mismo Dios, y teniendo el carácter de infinita vinculación a la pena eterna, es imposible que el hombre vuelva a levantarse de la culpa si no es rehecho en su vida gratuita... Por lo tanto, sólo aquel que fué el principio creador es también el principio recreador." (Ed. min., pp. 171-172.)

(21) *De donis S. S.*, VIII, 6, t. V, p. 495; cfr.: "La gracia es el fundamento de la rectitud de la voluntad y de la perspicua ilustración de la razón." (*Itiner.*, I, 8; ed. min., p. 298.) Se ha de advertir que el texto del *De donis S. S.*, que acabamos de citar, precede inmediatamente a una refutación de errores sostenidos por los filósofos: unidad del entendimiento, etc.... Tampoco se olvide que cuando San Buenaventura dice que la gracia es necesaria para la "contemplación", designa con ese término precisamente la interpretación de las cosas sensibles: "El entendimiento que contempla considera la existencia actual de las cosas; el que cree, el decurso habitual de las cosas, y el que razona, el valor de la excelencia potencial de las cosas." (*Itiner.*, I, 10; ed. min., p. 299.) La última expresión significa: razonar sobre la jerarquía de las cosas según la perfección relativa de sus facultades.

por el pecado de Adán (22), llámase jerarquización del alma. Efectivamente es claro que la iluminación divina puede por sí sola hacer volver el alma a Dios (23), pero no podrá determinar este retorno sino reorganizándola completamente para las operaciones superiores que sin esfuerzo hubiera realizado el hombre primitivo, y que ahora nos son naturalmente imposibles. Llamamos jerarquía, lo mismo en Dios que en los ángeles, en la Iglesia o en los hombres, a una potestad ordenada, de carácter sagrado, que pertenece a un ser racional, y que le otorga dominio legítimo sobre los seres que le están sometidos (24). En otros términos, todo cuanto entra en un orden jerárquico, exceptuado el primer principio que lo da todo y no recibe nada, y el último término, que lo recibe todo y no da nada, hállase colocado entre la influencia sagrada que sufre y los grados inferiores sobre quienes ejerce la suya propia. Hemos ya visto a los ángeles organizarse conforme a este principio (25); vamos ahora a ver cómo la gracia divina a su vez dispone al alma regenerada según el mismo plan.

Las tres operaciones fundamentales que jerarquizan al alma son las operaciones por medio de las cuales la gracia la purifica, ilumina y perfecciona. Estos tres momentos han sido establecidos en firme por la mística del Areopagita, y San Buenaventura los ha conservado como bases de su arquitectura mística (26). Cree, en efecto, que el fin

(22) La insuficiencia del conocimiento natural es, también aquí, muy señalada: "De aquí es que, por muy iluminado que uno esté por la luz de la razón natural y de la ciencia adquirida, no puede entrar en sí para gozarse en el Señor si no es por medio de Cristo." (*Itiner.*, IV, 2; ed. min., p. 324.)

(23) *In Hexaem*,. III, 32, t. V, p. 348. Esta iluminación por otra parte es continua. (*Ibíd.*, XIV, 30, t. V, p. 392.)

(24) *II Sent.*, dist. 9, *praenotata*, t. II, p. 238. Debido a que el valor de la noción de jerarquía es universal, entiéndase bien, de una universalidad analógica, San Buenaventura ha podido establecer sutiles correspondencias entre el alma jerarquizada y los órdenes angélicos. (*In Hexaem.*, XXII, 24-40, t. V, pp. 441-443.)

(25) Véase el capítulo VIII, p. 255. Las consideraciones relativas a las órdenes religiosas, de que hicimos mención en la página 72, han sido tomadas de este texto. El serafín San Francisco se halla, pues, en lo más alto de la jerarquía en el orden de la santidad.

(26) DIONISIO, *De coelesti hierarchia*, III, 2; VII, 3; IX, 2, et X. Cfr. San Buenaventura: "Alcanzado esto, nuestro espíritu se hace jerárquico, para subir arriba, hallándose como se halla conforme con la Jerusalén celestial, donde nadie entra sin que ella misma descienda primero al corazón por la gracia, como lo vió San Juan en su *Apocalipsis*. Mas entonces desciende al corazón, cuando, reformada el alma por las virtudes teologales, por las delectaciones de los sentidos espirituales y por las suspensiones extáticas, llega a ser jerárquica, esto es, purgada, iluminada y perfecta." (*Itiner.*, IV, 4; ed. min., pp. 326-327; *Brevil.*, V, 1, 2; ed. min., p. 164.)

de la restauración del alma humana por la gracia consiste en hacer reaparecer en ella la imagen de Dios borrada por el pecado; es lo que San Buenaventura llama hacer al alma *deiformis*, y semejante punto de vista es bien comprensible en él, habida cuenta del objeto a que esta mística se dirige: hallar los senderos que a Dios conducen. Antes de trepar por ellos es preciso restablecerlos; antes de elevarnos por los grados de nuestra alma hacia Dios, se impone que estos grados existan en ella, y estén ordenados a ese fin. Y el hombre descubre en sí una primera representación lejana de la perfección divina al reconocerla como su principio; se configura a Dios al considerarse como representación del Creador por su unidad, verdad y bondad. Sin embargo, puede alcanzar el hombre semejanza más cercana al hacer de sus facultades espirituales el debido uso: en efecto, al estar bien dirigidas hacia Dios, memoria, entendimiento y voluntad integran un alma verdaderamente "deiforme" ([27]), en la que sin dificultad encontramos la imagen de Dios. Y finalmente entonces es cuando hallamos posible un postrer grado de conformidad divina, todavía más inmediato, aquella semejanza de que hablamos ya, más próxima que el vestigio y la imagen, y que sólo se adquiere por la infusión de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad. Para concluir de hacer al alma deiforme, necesítase la influencia de una iluminación divina como la gracia. Esta gracia, como brotada de Dios, semejanza de Dios, y a Él sólo dirigida, es capaz de introducir en el alma algo más que una configuración externa o una analogía representativa, como que modifica su mismo ser al hacer penetrar en él una cualidad divina que por sí sola puede habilitarla para la unión con Dios; dicha gracia, como don inmediato de Dios al alma, pónela en relación inmediata con Él, y la hace tan capaz de su principio como puede serlo un entendimiento finito ([28]). Veamos por qué caminos y en qué etapas va a realizarse esta asimilación.

([27]) "Es deiforme aquella criatura racional que puede volver sobre su origen por la memoria, la inteligencia y la voluntad." *(De donis S. S.*, III, 5, t. V, p. 469; *Brevil.*, II, 12, 3; ed. min., p. 94; *Itiner.*, III, 1-2, ed. min., p. 314.)

([28]) Esto no es una función supererogatoria sino la esencia misma de la gracia santificante en la doctrina de San Buenaventura: "Finalmente, es un don que purifica, ilumina y perfecciona el alma; que la vivifica, la reforma y la consolida; que la eleva, la asimila y la une con Dios, haciéndola así aceptable, por lo cual un don semejante justamente se llama y debió apellidarse gracia que nos hace gratos, es decir, gracia gratificante." *(Brevil.*, V, 1, 2 et 6; ed. min., pp. 164 y 166.) Sobre la necesidad de esta gracia para unir toda creatura a Dios y, *a fortiori*, toda creatura caída, *ibíd.*, 3, p. 164. La modalidad de dicho don consiste esencialmente en un don increado, el Espíritu Santo; don, pues se lo recibe, pero don increado, porque es Dios; y en un don creado, por el que Dios informa al alma, porque él no puede ser forma en el sentido

La gracia, desde el momento mismo de su infusión, adueñase de la substancia del alma y de las facultades todas a ella unidas. De esta manera encontramos elevadas a plano sobrenatural las preocupaciones dominantes de San Buenaventura, y son ellas, a buen seguro, las que nos descubren cuál fué la razón última de todas ellas; estas preocupaciones son: la penetrabilidad de la substancia misma del alma humana a la acción divina, ya que es la substancia la destrozada por el pecado y a la que se tratará de sanar; y la negativa a distinguir realmente la substancia del alma, de sus facultades, para que toda la influencia divina que recae sobre las facultades, suba, como de por sí, hacia el alma, y toda acción de Dios sobre el alma se ramifique espontáneamente a través de todas sus facultades: *gratia est una sicut et substantia, et est semper in actu continuo; et primo dicitur respicere substantiam, non quia sit in illa absque potentia, vel per prius quam in potentia, sed quia habet esse in potentiis, ut continuantur ad unam essentiam* (29). Recae por tanto sobre el libre albedrío y las facul-

propio de la palabra. Es, pues, necesario que esta forma creada, este don, no sea Dios, pero sí lo suficientemente divino para sobrenaturalizar todo lo necesario al hombre y sus acciones. La influencia corporal que más se le asemeja es la de la luz: "Por tanto, entre todas las cosas corporales es muy semejante a la gracia de Dios el influjo de la luz, la cual torna semejantes a la fuente de luz a los cuerpos que lo reciben, imprimiéndoles propiedades parecidas; del mismo modo la gracia es una espiritual influencia que asemeja y conforma los entendimientos racionales con la fuente de la luz. Y este influjo llámase con propiedad gracia, ya porque se da por pura liberalidad, sin ninguna exigencia natural..., ya también porque hace grato..., y ya finalmente porque hace que el hombre realice gratuitamente lo que obra." *(II Sent.*, 26, un. 2, concl., t. II, p. 636.) Por consiguiente, tener el Espíritu Santo es poseer el don que nos permite gozarlo: "Pues, así como cuando uno tiene del freno al caballo se dice que tiene al caballo, lo que no excluye que tenga también el freno, porque lo uno incluye lo otro; así, cuando se dice que el Espíritu Santo es la sustancia de los dones (el don sustancial), no se excluye, antes bien, se incluye el don creado." *(Ibíd.*, ad 1m, p. 636.) Pero hay una diferencia esencial entre la gracia divina y el que la recibe. La gracia *es* la semejanza divina; el alma *recibe* la semejanza que la gracia le confiere: "De diversa manera se asemejan a Dios el alma y la gracia. Pues el alma se asemeja a Dios en cuanto que recibe la semejanza divina; la gracia en cambio en cuanto que es la misma semejanza o el don que tiene poder de asemejar; de donde se sigue que no hay estrictamente punto de comparación entre estos dos modos de semejanza." *(II Sent.*, 26, un. 4, ad 2m, t. II, p. 639.) Hemos ya tratado este último punto en el capítulo XII, p. 384. La noción esencial que es necesario comprender para seguir a San Buenaventura es precisamente que la gracia, *siendo* como es una semejanza divina, pueda sobrenaturalizar el ser y las operaciones del que se limita a recibirla; de aquí la transmutación que asimila la sustancia del alma a Dios por la jerarquización de las facultades que vamos a describir.

(29) *II Sent.*, 26, un. 5, concl., t. II, p. 643. Sobre la doctrina tomista, véase M. J. Bliguet, *Le point d'insertion de la grâce.* "Rev. des sciences phil. et théol.", 1923, pp. 49-56.

tades de él dependientes. Una vez que de ellas se ha adueñado, las ordena colocando a cada una en el puesto correspondiente, rigiendo su actividad tal cual debe ser para que el alma se vea conducida hacia Dios. Tres son, en efecto, las operaciones principales que definen la vida del alma tomada en su más elevada forma: buscar a Dios fuera de sí, en sí o sobre sí misma. Comenzará pues la jerarquización de nuestra vida interior por la reorganización del primer modo según el cual conocemos a Dios, regulando ante todo los pasos iniciales por los que nuestra mente explora el mundo exterior ([30]).

Existe en nuestra alma una como mano, que escribe en ella cuanto leemos en el libro de las creaturas, para que conservemos su impronta. El sentido percibe los objetos exteriores, y transmite al sentido común sus impresiones; más tarde podrá la imaginación despertarlas para reproducirlas, y la razón podrá considerarlas a su antojo para de nuevo confiarlas a la memoria. Todas estas operaciones, dejadas a sí mismas, prodúcense al azar; nuestro espíritu curioso permite a los más diversos objetos grabar su imagen en nuestra imaginación y ampliar el tesoro de nuestra memoria; ninguna distinción hace entre lo útil y lo inútil, ni siquiera entre lo indiferente y lo nocivo; de ahí esa ciencia interminable e inacabada, que tiempos ha prometiera la serpiente a Eva, y cuya promesa alucina todavía hoy a tantísimos espíritus. Esta primera orientación de la mente, cuyo sentido decide de una vez para siempre la orientación de las operaciones ulteriores, hállase en el alma jerarquizada por la gracia, inmediatamente regulada y ordenada hacia Dios. *Primo debet esse discreta perlustratio ut discrete consideretur mundus ab anima* ([31]); desde este momento nada impuro, ni siquiera inútil, penetra en el alma. Este don del discernimiento regula ante todo los pasos que damos al recorrer el mundo sensible; oriéntalos en la dirección que debemos seguir para descubrir los seres capaces de instruirnos y los aspectos de estos seres que serán para nosotros como signos. Demos a este primer grado su análogo en la jerarquía angélica, y veremos que corresponde con toda exactitud al orden de los Ángeles, custodios del hombre, que inspiran su conducta y lo dirigen por el camino de la salvación. La gracia empero hace algo más; no se contenta con regir los pasos de nuestra mente en la exploración del mundo sensible, sino que nos inspira lo referente a la elección de objetos en los que nuestra atención ha de

([30]) En oposición a Tomás Gallo, abad de Vercelli (Vercellensis), San Buenaventura niega la existencia de un primer momento puramente natural de la jerarquización del alma. (Véase *In Hexaem.*, XXII, 24 y 35, t. V, pp. 441 y 442.)

([31]) *In Hexaem.*, XXII, 35, t. V, p. 442.

fijarse para descifrar el sentido oculto que encierran: *praelectio*, o como también dice San Buenaventura, elección ordenada de nuestros juicios, éste será pues el segundo momento de esta conversión que opera en nosotros la influencia divina. Y como es de orden superior al primero, puédese admitir que este grado del alma jerarquizada corresponde al de los Arcángeles. Queda finalmente el tercer grado que ha de corresponder al orden de los Principados: el discernimiento de los objetos, que no sólo han de ser encontrados y elegidos, sino que además es preciso seguir ejerciendo sobre ellos nuestra acción, es decir el juicio, *judicium*, norma de las acciones ordenadas según la naturaleza de los verdaderos bienes que nuestras acciones persiguen.

Inmediatamente se comprenderá que del mismo modo que estos tres órdenes angélicos escalonados están encargados de la buena administración del mundo sensible, así también estas tres ramificaciones de la gracia, escalonadas en perfección, van a transformar nuestra visión del mundo sensible, y sobrenaturalizándola. Es el triple discernimiento de lo que conviene observar, juzgar y hacer lo que origina las consideraciones y rige la economía de los dos primeros capítulos del *Itinerarium mentis in Deum*. Nuestro ojo, iluminado por la gracia, no pretende ya recorrer la multitud indefinida de los seres particulares, y menos todavía hacer que su mirada penetre en la naturaleza de las cosas lanzando siempre su exploración más lejos hacia una quimérica significación de los seres en cuanto tales; la exploración del místico, contrariamente a la del filósofo, va derecha al simbolismo divino, sentido verdadero del universo que es ya capaz de reconocer. Y entonces distingue por vez primera la imagen de Dios en el peso, el número y la medida inseparable de todas las cosas, del mismo modo que en su substancia, facultades y operaciones. Ve a los seres catalogarse por jerarquías, según las exigencias de un orden que explica la existencia de los mismos, en seres puramente corporales, en seres a la vez corporales y espirituales, y en seres puramente espirituales, llevando así como de la mano a la idea de un ser todavía mejor, como perfecto con perfección propia. Ve también a estos mismos seres ordenarse en mudables y corruptibles, y en mudables e incorruptibles; y de ahí su mente, en el vuelo emprendido, sigue hasta fijarse en un ser que a la vez es inmutable e incorruptible, Dios. Ni siquiera aquí se detiene el místico. Esta consideración de Dios en las cosas va a dilatarse a su vez y a multiplicarse según las siete consideraciones que manifiestan la presencia divina dentro de las cosas: origen, grandeza, número, hermosura, plenitud, operación y orden. Incluso va a ahondarse más, si al aspecto inmediato de las cosas agregamos cuanto sabemos sobre las condiciones requeridas para su percepción. Desde

el momento mismo de la percepción sensible, encontramos, íntimamente ligada a la cosa percibida, y como consubstancial a ella, la cualidad inteligible que exige explicación superior. El objeto al obrar sobre el sentido corporal figura por la especie que irradia, la generación del Verbo por el Padre, que engendra a su vez la gracia por la cual somos nosotros conducidos al Padre como la especie nos asimila al objeto. Ni la belleza y dulzura de los objetos que percibimos, ni las formas mismas que les atribuímos tendrían explicación posible, por otra parte, sin las leyes numéricas internas que definen sus esencias y sus relaciones con un alma racional capaz de percibirlas y juzgarlas. Y desde este momento desaparece también el mundo del filósofo para dejar transparentarse al mundo analógico de la mística bonaventuriana; las naturalezas se traducen en símbolos, cámbianse las cosas en signos y nos invitan a adentrarnos en nosotros mismos para alcanzar su principio, en lugar de incitarnos a perdernos entre ellas para alejarnos de Él ([32]).

Nuestra alma, por su parte, una vez que por la gracia ha retornado desde fuera a dentro de sí misma, va a reorganizar sus facultades internas y jerarquizarlas. Pero la dificultad es mayor todavía en lo que a las causas interiores de nuestra ceguera se refiere, que en lo concerniente a las falsas interpretaciones del mundo exterior que ellas provocan; estamos en la raíz misma del mal que padecemos, y nos vemos en la precisión de emprender la dura labor de la completa reforma de nosotros mismos. Y la primera tarea que hemos de realizar es la de desarraigar las pasiones, y sojuzgar las fuerzas que se oponen al desarrollo de nuestra nueva vida; ahora bien, el más profundo mal que padecemos y que da origen a todos los demás males es la concupiscencia, esto es, el quererlo todo para sí, con la que hemos sustituído nuestra obligación de quererlo todo para Dios. Extirparla completamente sería anular el pecado de Adán, empresa imposible para nosotros, aun con los auxilios de la gracia; empero, si no extirparla, sí al menos podemos atacarla por todas partes, podar todos los retoños que sin cesar le brotan, y hacerlo en cuanto comienzan a apuntar bajo cualquiera de las tres formas principales que reviste: sed de mando, sed de placer y sed de poseer. La sed de mando, con el gusto del favor, de la gloria y de los honores que la acompañan, procede de esa vanidad de que el hombre está lleno, y que corresponde al desarreglo de nuestras facultades de obrar, ocasionado por el pecado original. La sed del placer es el gusto del deleite que nos hace apetecer lo que es dulce, carnal y lujurioso, y testimonia el desarreglo de

([32]) *Itiner.*, I y II; para esta última referencia, II, 11 y 13; ed. min., pp. 312-313.

nuestra facultad de amar originado por el pecado de Adán. La sed de poseer se confunde con la curiosidad, y con ella hemos llegado al extremo de la raíz del mal. Consiste la curiosidad, efectivamente, en el deseo de saber lo oculto, simplemente porque lo está, de ver lo hermoso únicamente por su hermosura, y adueñarse de lo que vale, sólo por tenerlo. La curiosidad entraña pues necesariamente la avaricia; y esto es lo que perdió al primer hombre: la pasión de saber por saber, de ver por ver y de apropiarse de lo que codiciaba ([33]). Por ella es por donde el demonio, con su poder diabólico, tienta al alma del hombre, y ésta sólo se hace dueña de sí misma librándose de ella, lo cual sólo lo consigue mediante la consecución de las tres virtudes opuestas: humildad, castidad y pobreza. He ahí por qué toda la disciplina monástica, y aun toda la disciplina franciscana, se requieren para la ascensión mística; la fórmula se condensa en pocas palabras, pero para su realización es necesario toda una vida de sacrificios ([34]). Esta lucha contra las pasiones y en pro de las virtudes corresponde analógicamente al orden angélico de las *Potestades;* estos puntos paralelos de las jerarquías angélica y del alma, prolongan el paralelismo que anteriormente hemos comprobado.

Empero el alma, a pesar de estar despojada de sus vicios y de ser ya capaz de no hacer el mal, no es aún, sin embargo, capaz de hacer el bien. Para lograr este nuevo escalón de la jerarquía, ha menester toda-

(33) *In Hexaem.*, XXII, 36, t. V, p. 443, cuyas indicaciones sumarias es menester comentar sirviéndose del opúsculo *De triplici via,* I, 5; ed. min., p. 5; *De perfectione vitae ad sorores*, I, 3; ed. min., p. 275.

(34) Este programa, esbozado en mil lugares de los opúsculos espirituales y místicos de San Buenaventura, se halla enteramente fundamentado y desarrollado en las *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica,* t. V, pp. 117 y sig. Será digno de notarse especialmente que a la humildad se pone allí como fundamento de la perfección y como condición del éxtasis: "Puerta de la sabiduría... no sólo desde el punto de vista del conocimiento especulativo e intelectual, sino también en el aspecto sabroso y experimental." (I, concl., p. 120.) Idénticamente habla de la pobreza: "Por lo tanto aquel que menosprecia en absoluto estas cosas, es particularmente idóneo para la contuición de las cosas de lo sublime." (II, 1, p. 129.) En lo concerniente a la obediencia, IV, 2, concl., p. 186, ad *Perfecta nihilominus recompensatio*, y p. 188 ad 17m. Nunca se pierde de vista el punto terminal. En el *De triplici via,* I, 8; ed. min., p. 8, una virtud común reúne en sí las tres virtudes opuestas a los tres vicios, como un vicio común, la concupiscencia, reúne estos tres vicios: dicha virtud es la *severidad.* La doctrina de los tres vicios fundamentales se refiere a: *Joann. Epist.*, I, cap. 2, pp. 15-16. Se comprobará que el retorno místico desata uno a uno los lazos del pecado original, comparando: *Brevil.*, III, 2, 5; ed. min., pp. 100-101: "El diablo sedujo a la mujer por medio de un triple objeto apetecible: la ciencia, apetecible a la parte racional; la excelencia al modo divino, apetecible a la parte irascible; la suavidad del árbol, apetecible a la parte concupiscible." (Cfr. *Sermo II de reb. theol.*, 7, t. V, p. 541.)

vía eliminar ciertas debilidades que dificultan su obra y son causa del fracaso de sus esfuerzos. Y es la primera de estas dificultades del bien la negligencia, esto es, una especie de impotencia para ponerse en movimiento, y de incapacidad para emprender la labor, que nos hace ir difiriendo de continuo el principio del movimiento. Si queremos hacer más de cerca el análisis de la negligencia, la veremos ramificarse en una carencia de atención para guardar el corazón libre de toda influencia externa, en mal uso del tiempo, y un olvido constante del fin que todos deben proponerse ([35]). Otra dificultad no menos perjudicial para el progreso del alma es la impaciencia que nos lleva a abandonar la obra emprendida en el momento mismo en que acabábamos de vencer nuestra negligencia para comenzarla. Finalmente hay una tercera dificultad, la desconfianza de sí mismo que detiene en su marcha a las veces aun a aquellos a quienes ni la negligencia ni la impaciencia entorpecen su camino. Para alejar definitivamente estos tres obstáculos es necesario la adquisición de las tres virtudes antagónicas: vigilancia, resistencia y confianza del alma. A este grado de la jerarquía interior corresponderá analógicamente en las jerarquías celestiales el orden de las virtudes, ya que a estos ángeles pertenece la fortaleza ([36]).

Para concluir con la jerarquización de las facultades internas del alma débese realizar todavía un último esfuerzo, quizás el más difícil de cuantos se nos exigen en este grado de la vida interior; la mente debe concentrarse en sí misma, o, como lo dice San Buenaventura, recogerse. Aquí, lo mismo que en las anteriores etapas, el proceso ha de consistir en extirpar los vicios, reemplazándolos a cada uno por una virtud; pero los vicios que tratamos de arrancar pertenecen esta vez al entendimiento, reduciéndose todos a la misma fundamental enfermedad: falta de dominio de sí mismo. Diríase que apetitos, imaginaciones y ocupaciones intelectuales escapan de continuo a nuestro control, debido a una especie de dispersión y esparcimiento de nuestra mente. Y el resultado inmediato de esta relajación es que la mente no es ya dueña de sí misma, sino que se ve perpetuamente arrojada de su propia casa, para no volver a ella definitivamente sino cuando de nuevo haga reinar en ella el orden, y este orden nunca podrá restablecerse hasta tanto que nuestra mente sea capaz de imponerse a las imágenes que la asaltan, a los apetitos que la empujan, y a las preocupaciones que la acaparan. Este grado de jerarquización corresponde al de las Domi-

([35]) *De triplici via*, I, 4; ed. min., p. 4. Un análisis todavía más detallado de la negligencia en *De perfectione vitae*, I, 2; ed. min., p. 274. Estas consideraciones ocupan en la mística bonaventuriana el mismo lugar que el conocimiento de sí mismo en la de San Bernardo. San Buenaventura se refiere a ellas constantemente.

([36]) *In Hexaem.*, XXII, 37, t. V, p. 443.

naciones en la jerarquía angélica, y se halla expuesto en los capítulos III y IV del *Itinerarium mentis in Deum.*

Una vez llegados a este dominio de nuestra mente, hemos en efecto entrado dentro de nosotros mismos en el sentido propio de la expresión. Estábamos hasta entonces ante nuestras mismas puertas, solamente ahora y por primera vez las franqueamos; y solamente ahora y por primera vez podemos encontrar en nuestra mente la imagen de Dios que el pecado había empañado ([37]). El mirar de la razón, intermedio entre la vista corporal y la de la contemplación, va a jugar aquí su propio papel ([38]); va a descubrir la imagen de Dios en las operaciones de la memoria, a revelar su presencia en sí misma por la infalibilidad y necesidad de los principios primeros que utiliza en sus juicios, de las conclusiones a que su reflexión la lleva y cuyos caracteres son igualmente superiores a las cosas que ella juzga y a la mente que las juzga ([39]). Para él es la misma la evidencia cuando la razón contemple la economía de nuestra voluntad, y las relaciones mutuas de las facultades del alma, que cuando reduzca progresivamente a la iluminación divina todas las ciencias y todas las artes que la mente humana elaboró, haciendo de esta suerte ostensible la fecundación del entendimiento humano por Dios en la misma estructura de las obras que construye ([40]).

Pero donde la evidencia se torna aún más clara es cuando el alma reformada por la gracia toma por objeto a su perfección sobrenatural. Pasando de la consideración de su propio interior, que acaba de percibir como del umbral, a este mismo interior y penetrando en él, descubre entonces la mente en sí misma este aspecto jerárquico y ordenado que la gracia le confiere, y que la hace semejante a la Jerusalén celestial, armoniosamente conforme a la jerarquía ascendente de los órdenes angélicos, y también como ellos penetrada, hasta su más íntima substancia, de la influencia de la gracia que opera en ella todas sus operaciones, del mismo modo que ella las realiza todas en sí mismas ([41]). Las tres virtudes teologales, Fe, Esperanza y Cari-

([37]) Complétese el *In Hexaem., loc. cit.*, con el *Itiner.*, III, 1; ed. min., p. 314.

([38]) *Brevil.*, II, 12, 5; ed. min., p. 95.

([39]) La correspondencia de este grado con la *convocación* del *In Hexaem.*, está corroborada por el *Itiner.*, III; ed. min., p. 319: "Conque por ti mismo puedes ver la verdad que te enseña, como las concupiscencias e imaginaciones no te lo impidan interponiéndose como niebla entre ti y el rayo de la verdad", y *op. cit.*, IV, 1: "Distraída el alma con los cuidados..., anublada con los fantasmas..., seducida por la concupiscencia", p. 324.

([40]) Este último rasgo, bosquejado en el *Itiner.*, III, 6, ed. min., p. 322, está completamente desarrollado en el *De red. art. ad theol.;* ed. min., pp. 365-85.

([41]) "En posesión ya de estos grados, el alma, entrando en sí misma, entra en la Jerusalén de arriba, donde, al considerar los órdenes de ángeles, ve en

dad, inseparables entre sí y de la gracia, cuya primera ramificación son, no han concluído todavía su obra, pero sí la han adelantado lo suficiente como para que su belleza se nos muestre por entero. La Fe se aplica a la naturaleza misma del alma humana para purificarla, y purificándola le devuelve los sentidos espirituales que el pecado había borrado. No entendemos por esto que se vaya a ver dotada de órganos nuevos y suplementarios, ni de dones agregados a las ramificaciones de la gracia que ya conocemos. Los sentidos espirituales son "frutos", esto es, como su nombre mismo lo indica, el complemento, el estado de perfección de los habitus anteriores de la gracia que el

ellos a Dios, que, habitando en ellos mismos, obra todas sus operaciones." (*Itiner.*, IV, 4; ed. min., p. 327.) Los nueve grados presentados por el *Itiner.* son los que el *In Hexaem.* hace corresponder a la elevación hacia Dios; son exactamente paralelos a los que esta última obra hace corresponder al retorno a Dios. Damos aquí las tablas de dos series que se corresponden entre sí y con la jerarquía eclesiástica y la celestial:

Jerarquía eclesiástica	*Jerarquía interior*		*Jerarquía celestial*
Pueblo	Nuntiatio	Perlustratio	Ángeles
Consejeros	Dictatio	Praeelectio	Arcángeles
Príncipes	Ductio	Prosecutio	Principados
Minoristas	Ordinatio	Castigatio	Potestades
Sacerdotes	Roboratio	Confortatio	Virtudes
Pontífices	Imperatio	Convocatio	Dominaciones
Cenobitas	Susceptio	Admissio	Tronos
Contemplativos (Dominicos y Franciscanos)	Revelatio	Inspectio (o Circumspectio)	Querubines
Extáticos (San Francisco)	Unitio	Inductio	Serafines

San Buenaventura indica, además, una tercera jerarquía interior, correspondiente a las dos primeras (subida, regreso); es la del regreso (descensus) de la iluminación. Está jerarquizada en sentido inverso a las precedentes, según las tres potencias del alma:

Virtus susceptiva	vivacitas desiderii (Serafines, etc.) perspicacitas scrutinii tranquillitas judicii
Virtus custoditiva	auctoritas imperii virilitas propositi exercitati (Firme propósito) nobilitas triumphi
Virtus distributiva	claritas exempli veritas eloquii humilitas obsequii (Ángeles).

Cfr. *Dominica XII post Pentecosten,* Sermo III; t. IX, p. 402.

alma posee ya. Al comprobar, pues, que la gracia nos ha devuelto nuestros sentidos espirituales, comprobamos simplemente la presencia en nosotros de conocimientos superiores y de goces espirituales transcendentes, en una palabra, de todas las perfecciones que se derivan naturalmente de la infusión de la gracia en un alma dócil a su acción ([42]).

En efecto, desde el momento en que el alma cree en Jesucristo por la Fe, recobra el oído para percibir las enseñanzas del Salvador, y la vista para contemplar sus milagros, viendo ya, y percibiendo la evidencia de los hechos y de las palabras que hasta entonces ignoraba en absoluto. La Esperanza, a su vez, aplícase al alma cuya naturaleza se encuentra ya purificada por la Fe, para perfeccionar su acción; el apetito y el amor que la acompañan, le dan una especie de olfato espiritual, por cuyo medio el alma, estimulada, se entrega al seguimiento de Jesucristo. Finalmente la Caridad concluye la obra comenzada. Quienes no lo conocían por experiencia sienten que les ha sido dado el contacto divino con el gusto, sintiéndose ya en adelante capaces de conseguir su objeto en un abrazo espiritual, y de saborear el goce de un alma que por fin se une con su objeto amado. Quizás la Caridad no haya todavía desarrollado todos sus frutos, ni conducido el alma hasta el éxtasis; pero al menos está ya presente levantándola y esforzándose desde el interior por provocar en cada consentimiento de la voluntad un nuevo progreso. Ocurre en esto como en el orden de los organismos corporales, en los que la introducción de una nueva forma hace a la materia mejor organizada, y la habilita para la recepción de una forma superior. La gracia desde el principio reviste al alma de las tres virtudes teologales, y si la voluntad humana corresponde, a medida que esta materia espiritual se va haciendo más dócil a su influencia y más digna de su acción, la va conduciendo de un estado a otro cada vez más perfecto. ¿Puede darse espectáculo más hermoso que éste de ver a Dios, por una generosidad y liberalidad sin límites, volviendo a crear en nosotros la obra toda de la creación, destruída por una voluntad esclava de la concupiscencia, y retornando hacia Él mismo esta alma que hacia sí propia se había tornado, amándose en ella, mirándose en ella, contemplándose como en un espejo en esta naturaleza purificada ya de sus pasiones, libre del pecado que la deformaba, dueña

([42]) *Itiner.*, 3; ed. min., p. 325. Cfr.: "Se llama sentido espiritual el uso interior de la gracia con relación al mismo Dios, según la proporción a los cinco sentidos." *(III Sent.*, 23, dub. 1, t. III, p. 51. Véase, a este respecto, P. Efrén Longpré, *op. cit.*, pp. 51-53, cuya demostración nos parece absolutamente concluyente. Véase *In Hexaem.*, XXII, 28-33, t. V, pp. 441-442.)

de sus pensamientos, y orientada por completo hacia su objeto divino?

Hemos sin embargo de añadir que el alma no puede percibir en sí misma esta disposición perfecta en su forma acabada, hasta tanto no haya salvado las postreras etapas que la conducen a la unión mística, pues sólo entonces está perfectamente jerarquizada. A este respecto ha afirmado siempre San Buenaventura dos tesis que sólo en apariencia son contradictorias; es la una que pocas, poquísimas almas, llegan a los grados más altos de la perfección; y la otra que todas las almas son llamadas a ellos, y que si el alma hiciere lo que de su parte está, la gracia carga con todo lo demás: *quando enim anima facit quod potest, tunc gratia facile levat animam* (43). Lo que ocurre es que son muy pocas las almas que hacen cuanto pueden, y, por ende, a la gracia sólo le toca coronar muy pocos esfuerzos humanos. Cuando empero la buena voluntad, la súplica y el anhelo corresponden a la gracia, Dios hace al alma salvar el primero de los tres últimos peldaños que al éxtasis llevan, resolviendo su "admisión". Esta admisión, que es un sentimiento de nueva dignidad, de ser ya habilitados, esto es autorizados para aspirar a los supremos goces de la vida interior, enseña a las almas que el término está cercano, y que ellas son dignas ya de su posesión. Este nuevo grado de la jerarquía interior corresponde al orden de los Tronos.

Mas, una vez elevada hasta esa altura, no se permite al alma la ociosidad; está cercana al descanso y a la paz, pero no ha entrado en ellas todavía, ni lo hará sin haber buscado y explorado el objeto divino al que la gracia va a unirla. Ábrese ante ella un nuevo horizonte y ha de sondearlo por medio de una operación que literalmente llamaríamos "inspección". El alma, saturada de expectación y de deseo, tensa y como vibrante bajo la acción de la gracia, quédase allí, fija en el objeto que presiente muy cercano, pero que aun no consigue; va logrando un nuevo grado de jerarquía, el orden de perfección análogo al de los Querubines, a medida que su exploración de lo divino se hace más intensa y más alta: el más bello modelo de esta

(43) *In Hexaem.*, XXII, 39, t. V, p. 443. Cfr.: "Según opino, he aquí un modo de conocer que debería buscarlo en este mundo todo varón justo (se refiere al éxtasis); y si Dios tuviera a bien conceder algo más (*es decir,* el rapto, como le concedió a San Pablo), eso sería ya un privilegio especial, no ley común." (*II Sent.*, 23, 2, 3, ad 6m, t. II, p. 546.) Pero únicamente Cristo ha usado perfectamente de la gracia." (*III Sent.*, 36, un. 2, concl., t. III, p. 795); y con demasiada frecuencia falta la buena voluntad. (*Brevil.*, V, 3, 5-6; ed. min., pp. 173-174.) Por otra parte, la universalidad del llamado místico es poderosamente solicitada por la infinitud de la liberalidad divina, en el *Soliloquium,* II, 19; ed. min., p. 117. Véase además sobre este asunto el escrito del P. Efrén Longpré, *op. cit.*, pp. 76-80.

inspectio que San Buenaventura nos ha mostrado, lo constituyen los capítulos V y VI del *Itinerarium mentis in Deum* (44).

Para colocarse al alcance de su Dios, debe el alma necesariamente concentrarse en las más ricas ideas de su superior conocimiento. Súbese pues al más elevado extremo de su entendimiento, quedándose fija en su idea más universal: la idea del Ser. Nunca, en nuestra experiencia cotidiana, encontramos al Ser, sino sólo seres en camino de transición, que en cierto sentido son algo, puesto que pasan de una a otra situación; pero que en otro sentido no son nada, pues se transforman para lograr lo que les falta. De esta cotidiana experiencia nosotros, por vía de abstracción, sacamos también una especie de for-

(44) *In Hexaem.*, XXII, 39, t. V, p. 443. La conclusión mística de la *Divina Commedia* sigue el itinerario fijado por San Buenaventura.

1º La plegaria:

"Orando grazia convien che s'impetri." *(Par.*, XXXII, 147.)

2º El sentimiento de *admissio:*

"Già per me stesso tal qual ei volea." *(Par.*, XXXIII, 50.)

3º La *inspectio* o *circumspectio*, en donde San Buenaventura declara que "el alma entonces debe estar fija y quieta, y aguardar":

"Cosi la mente mia, tutta sospesa,
Mirava fissa, immobile et attenta,
E sempre di mirar faciesi accesa." *(Par.*, XXXIII, 97-99.)

Se encuentran aquí las *suspensiones* bonaventurianas (sospesa), los tres epítetos que definen la actitud del alma y la acrecientan en la caridad que ella logra. También se emplea más adelante el término de *circumspectio:*

"Quella circulazion che si concetta
Pareva in te come lume reflesso
Dagli occhi miei alquanto circumspetta." *(Par.*, XXXIII, 127-129.)

4º El contenido de esta *circumspectio* es idéntico en la *Divina Commedia* y en el *Itinerario:*

a) El ser puro y universal *(Par.*, 85) y el bien, que es otro aspecto *(Par.*, 103). Cfr. *Itiner.*, capítulos V y VI.

b) La Trinidad *(Par.*, 115 y sig.) y finalmente, el Hombre-Dios, incluído en la misma Trinidad:

"Dentro da sè del suo colore stesso
Mi parve pinta della nostra effige." *(Par.*, XXXIII, 130.)

Cfr. *Itiner.*, VI, 6.

c) El comienzo de la ceguera intelectual desde el momento en que el pensamiento se fija sobre el ser puro; *Itiner.*, V, 4; *Par.*, 55 y sig.

d) La substitución del conocimiento por el amor en el comienzo del éxtasis, propiamente dicho: *Par.*, 139; *Itiner.*, VII. Cfr. asimismo *Par.*, 82:

"Oh abbondante grazia ond'io presunsi
Ficcar lo viso per la luce eterna
Tanto che la veduta vi consunsi!"

ma abstracta e indeterminada, el concepto de ser, residuo que nuestra mente obtiene al eliminar todas las determinaciones concretas de que consta la riqueza de lo real. Todas han de ser eliminadas para colocar nuestra mente en una región donde no se encuentren ni el vacío de ser ni intermedios entre el ser y el no ser. Ninguna participación ha de encontrarse allí; o concibe la nada, sin sombra alguna de ser, o el ser, sin sombra alguna de la nada. Y como ve el alma que no ha lugar a elección entre la nada y el ser, y no se puede concebir la nada sino como carencia absoluta de ser, esto es, sólo en relación al ser, de ahí que ella se establezca en ésta como la más alta de todas las ideas, la que por lo tanto la coloca más cerca de Dios.

Casi ha llegado ya el alma; acaba de alcanzar el ápice de su pensamiento. Puestas en tensión sus fuerzas, orando sin cesar e implorando la Gracia, piensa el alma en el Ser puro, y como lo encuentra realizando la totalidad de lo posible, lo percibe como necesario; y como necesario, lo distingue como primero, inmutable, eterno; deslizándose después sutilmente del Ser a sus distintos atributos, y a todos los que va descubriendo, pasa la mente de uno a otro sin experimentar la sensación de atravesar ninguna división interna del Ser, ni salirse jamás de Él, pues lo es todo en cuanto Ser. Pero bien pronto ocurre que, al pensar en la necesidad del Ser, descubre el alma su perfección. Por lo mismo que es el ser, es el bien, y por serlo es fecundo, como ya lo sabemos. Y en esto la contemplación mística recibe una brusca dilatación. Esta necesidad del ser, tan absoluta que ni pensar se puede en su inexistencia, va a dilatarse en forma de fecundidad. Entre la tendencia infinita del Bien a difundirse fuera de sí, y su finalidad interna va a saltar la chispa divina; las tres distintas Personas se engendran, proceden y anudan a nuestra vista sus lazos eternos e indestructibles; el Verbo se profiere a nuestro oído, y en el Verbo exprésanse eternamente los ejemplares de todo. Dos ideas van en adelante a encontrarse frente a frente en la cima de nuestra mente; al modo como aquellos dos Querubines se miraban de frente sobre el propiciatorio del arca [45], las dos contemplaciones del Ser y del Bien míranse también de frente, semejando llenar totalmente nuestra alma. Pero a la vez que se miran y contemplan, reflejanse, y se deleitan la una en la otra, llevando nuestra mente de la necesidad del ser a la fecundidad del bien, mostrándole ambas

(45) Es de notarse la extraordinaria precisión analógica con que San Buenaventura compara las dos consideraciones supremas a los dos querubines del Arca en el *Itiner.*, VI, 4; ed. min., p. 341, y hace corresponder la *circumspectio* o *perceptio,* que precisamente consiste en esta consideración del ser y del bien, al orden de los Querubines en el *In Hexaem.*, XXII, 39, t. V, p. 443.

cosas, ser y bien, como implicadas una en otra, inseparables, idénticas. Ha llegado ya el término, la mente lo toca, pero entonces mismo parece desesperar de alcanzarlo. Si tan grande es el objeto que ama ¿cómo el alma podrá lograrlo? ¿Cómo llenar esa distancia infinita que separa al alma que llega a su más alta cima, y a Dios, hacia el cual tiende?

Aquí es donde la visión del maestro del éxtasis sobre el Alvernia recibe por fin su significación completa. El Serafín de las seis alas, al aparecerse a San Francisco en forma de Crucifijo, revela al alma mística en su cima más alta, que la obra, por la que desespera, está ya alcanzada. Entre el Ser, y nuestra pequeñez, casi comparable a la nada, colócase un mediador: Jesucristo. Fijada a Cristo, puede por fin unificarse totalmente; no ve ya los dos rostros de los Querubines que se miran sobre el propiciatorio, contempla el propiciatorio mismo, admirando lo que allí sus ojos ven. Un primer principio que a la vez es Ser Supremo y Mediador entre Dios y los hombres; una imagen visible de un Dios invisible; la prenda del éxtasis y el éxtasis en sí bajo la forma de una naturaleza divina unida a la naturaleza humana que se transfigura; finalmente el medio de todo, por el cual todo ha brotado del principio, y a él ha de volver. Quien se vuelva por completo hacia la Cruz y la mire con atención, encontrará por tanto abierto el paso que da al alma acceso al Ser, y le facilita el objeto de su más íntimo deseo. Comienza el goce a brotar de sus más íntimas profundidades, inúndala la paz, y escucha ya en sus oídos, en cuanto oídos humanos puedan percibirlo, el repercutir de la promesa suprema de Jesucristo al ladrón que a Él se recomienda: hoy estarás conmigo en el paraíso.

El alma llega. En una sola percepción mental se compenetran, sin dejar de ser discernibles, lo primero y lo último, lo supremo y lo ínfimo, la circunferencia y el centro. Los dos libros, cuyo desciframiento tanto y con tantos esfuerzos ha perseguido la mente, el libro de la naturaleza y el del alma, están ya a nuestra vista, cayendo por completo en el campo de una sola de nuestras miradas, entrando con todo su contenido, que por fin es transparente, en la palabra que los explica, el alma ha vuelto a ser de nuevo aquella imagen de Dios que en su principio fué en el paraíso terrenal, una especie de ser perfecto que ha terminado de alcanzar su perfección, como la creación poseía la suya al atardecer del sexto día. Y no le queda ya nada por recibir, pues todo lo ha recibido. Nada, sino el descanso del séptimo día ([46]), la *inductio*, que se elevará hasta el orden de los Serafines, y

([46]) *Itiner.*, VI, 7; ed. min., p. 343.

donde el alma va a su vez a penetrar para allí gozar cuanto tiempo pueda permanecer en él.

Este paso, lo mismo que todos los precedentes, y más completamente aún que ellos, se realiza en nosotros por la gracia. En él no puede nada la naturaleza; el método muy poca cosa, sino sólo para separarnos de lo que no es Dios; pero la unión positiva con Dios, es sólo Dios quien la determina, ocurriendo todo como si el alma se desgajara del cuerpo merced a una violenta sacudida del Espíritu Santo ([47]). Ahora bien, el efecto inmediato de esta sacudida es llevarla más allá del límite extremo de sus operaciones intelectuales. Arrastrada por su empuje, ha superado el alma sucesivamente el mundo exterior y las potencias sensitivas que lo aprehenden, el mundo interior y la razón que lo explora, y ha llegado a la cima misma de su mente apoyada en las dos ideas supremas que puede ella formar; el golpe de la gracia la despega de estas últimas ideas, y a modo de nave que emprende su marcha mar adentro, el alma rompe los postreros lazos que la tenían atada para flotar libremente sobre un océano de substancia. Pero como no le es dado rebasar sus más altas ideas sin renunciar al mismo tiempo a todo conocimiento, el alma, al hacerlo, se adentra en una densa noche. Punto es este esencial y que debe comprenderse bien, pues está en el corazón mismo de la mística bonaventuriana.

En efecto, habida cuenta de las consecuencias necesarias que de ahí se derivan, comprobaremos ante todo que una unión como la unión mística es una experiencia indescriptible, y literalmente inefable. Para conocerla es preciso experimentarla, pero ni aun quien la haya experimentado podrá describirla ni transmitírnosla. La mente no puede expresar sino lo que ella concibe; ni concibe sino lo que el entendimiento conoce; y en este caso hemos, por hipótesis, franqueado los extremos límites del entendimiento, y éste, por lo mismo, se calla; quien haya, pues, llegado al éxtasis podrá decirnos cómo llegó, o circunscribir desde fuera las condiciones de semejante experiencia; pero si pretende hablar del mismo contenido de la experiencia, será muy poco cuanto pueda decir o explicar ([48]).

([47]) Esta noción de *transitus* (tránsito) se destaca a veces y se considera aporte; los símbolos principales son la pascua (*Exodo*, 12, 11) y el paso del mar Rojo, *In Hexaem.*, XIX, 1, t. V, p. 420; *Itiner.*, VII, 2; ed. min., p. 345.

En lo que respecta al último rasgo: "Y esta ascensión se realiza por un vigor y por una fortísima conmoción del Espíritu Santo." (*In Hexaem.*, II, 32, p. 342.) Otras referencias en el P. Efrén Longpré, *op. cit.*, p. 103, nota 2.) Este carácter puramente gratuito del éxtasis hace de él un estado meramente pasivo, un *otium* (ocio) en el pleno sentido de la palabra.

([48]) "Y se da allí una operación que trasciende todo entendimiento, secretísima; lo cual nadie sabe, sino quien lo experimenta." (*In Hexaem.*, II, 29, t. V,

Dedúcese además esta consecuencia importante, que nunca, ni aún en el mismo éxtasis, se nos concede en esta vida la visión directa de Dios. Pésense las consecuencias de semejante aserción, y se verá que resuelve de una vez el tan controvertido problema del alcance de nuestros modos inferiores de conocimiento. Se ha dicho con frecuencia que San Buenaventura se inclina hacia el llamado ontologismo, y otros historiadores, para rebatir tal aserción, se han dado a acumular los más diversos textos del Santo. En realidad tan burda afirmación se rebate por sí misma con la sola reflexión de que la noción de una visión humana de Dios es contradictoria en semejante sistema. El éxtasis mismo no la alcanza. O bien hay todavía conocimiento, y por tanto no hay éxtasis, ni por consiguiente percepción del mismo Dios; o bien existe la experiencia de Dios, y por tanto no hay conocimiento; o sea que ni se plantea siquiera el problema de una visión de Dios, ni directa ni indirecta. Por lo mismo, si San Buenaventura no se ha adherido a la tesis de una percepción directa e intuitiva de Dios, no ha sido con pena por su parte, y venciendo fuerte inclinación en sentido contrario; dicha tesis era inconciliable con su concepción de la unión extática, y estaba condenada de antemano por la formal contradicción existente entre las condiciones del conocimiento humano y las de nuestra experiencia humana de Dios ([49]).

El éxtasis, inefable por lo mismo que es totalmente extraño al orden del conocimiento humano, debe necesariamente verse acompañado por una sensación de ignorancia y obscuridad. Entre un entendimiento que todavía no ha comenzado a conocer, y otro que ya no conoce más, hay algo de común: las tinieblas. La sensación de hallarse en la obscuridad , y de no ver más, o, quizás con más exactitud, la ausencia de toda sensación de visión son, pues, inseparables de un tal estado en que el alma no se adentra sino a condición de haber previamente superado sus más altas facultades cognoscitivas. De ahí las expresiones de que usa frecuentemente San Buenaventura para calificarlo: *caligo*, *excaecatio*, *ignorantia*; han de tomarse a la letra, pues ante todo expresan la nada de conocimiento y de visión, es

p. 341.) "Por eso, como no se puede expresar sino lo que se concibe, ni se concibe sino lo que se entiende, y el entendimiento calla, síguese que casi nada pueda hablar ni explicar." (*Ibíd.*, 30. Cfr. *Feria II post Pascha*, t. IX, p. 287.)

([49]) *II Sent.*, 23, 2, 3, concl., t. II, p. 544. La excepción que se hace a favor de San Pablo no debilita la solidez de la tesis. San Pablo no estaba en éxtasis, estaba en estado de rapto; es algo absolutamente excepcional y sólo se produce en aquellos "que por un especial privilegio sobrepasan el estado de viadores". La excepción confirma la regla; aquel a quien Dios se digna elevar al rapto no es un hombre, es un bienaventurado, y esto precisamente porque la noción de una visión humana de Dios envuelve contradicción. Acerca de la diferencia entre el éxtasis y el rapto, véase *In Hexaem.*, III, 30, t. V, p. 348.

decir la ceguera completa en que el alma se halla sumida ([50]). Empero estas palabras, plantean al mismo tiempo un problema: si el éxtasis es ciego, pregúntome yo qué podrá existir de positivo en semejante experiencia, y si aun la palabra experiencia conservará suficiente sentido como para ser aplicada a un caso de esta naturaleza.

Es que aún cuando las facultades todas del conocimiento hayan sido rebasadas, queda sin embargo una facultad del alma todavía en funciones, ya que el extremo límite del alma se encuentra más allá del límite extremo del entendimiento. Y esto que alcanza más lejos que la exploración del ser, es el amor, pues en tanto que nuestra facultad cognoscitiva no puede perseguir al Ser hasta verlo, nuestro amor lo puede perseguir en cuanto Bien hasta tocarlo y gozar de Él. La experiencia de Dios tal como el místico la comprueba es exclusivamente afectiva: *ibi non intrat intellectus sed affectus* ([51]), y una experiencia de semejante orden es posible precisamente porque, según la fórmula de Guillermo de Saint-Thierry, que San Buenaventura aprueba, *amor plus se extendit quam visio.* Sólo se puede ver y conocer el objeto plenamente alcanzado por el alma, pero se puede amar perfecta e inmediatamente al que no se le ha hecho sino tocar. Ahora bien, el místico se halla aquí ante una cuestión de hecho, y el problema que resuelve se impone a su mente como una verdadera experiencia, cuya interpretación ha de descubrir. Existen, y el místico no puede menos de admitirlos por haberlos personalmente experimentado ([52]), estados afectivos consistentes en goces puros, absolutamente despojados de todo estado representativo, lo mismo ideas que imágenes, y que por consiguiente no cabe explicar por ninguna de las causas que la experiencia normal asigna a nuestras sensaciones. A estas alegrías intensas hay necesariamente que tratarlas como hechos, y por tanto señalarles una causa, o si no contentarse con comprobar su existencia sin buscar su explicación. Y si por una excepción

([50]) "Allí el entendimiento se obscurece, pues no puede investigar, porque trasciende toda potencia investigativa." *(In Hexaem.,* XX, 11, t. V, p. 427.) "Obscuridad, no claridad." *(Itiner.,* VII, 6; ed. min., p. 347.)

([51]) *In Hexaem.,* II, 32, t. V, p. 342. Para lo que sigue, *II Sent.,* 23, 2, 3, ad 4m, t. II, pp. 545-546.

([52]) Se ha hecho notar que San Buenaventura, por un profundo sentimiento de humildad, se declara ignorante de la vía extática: "Me reconozco inexperto." *(Soliloquium,* II, 15; ed. min., p. 111.) Pero el *Soliloquium* es un diálogo entre dos personajes: el Hombre y el Alma. El Hombre es quien se reconoce desprovisto de esta experiencia; el Alma, en cambio, confesaba más adelante, que recorrió, al comienzo de su conversión, las dos primeras etapas del éxtasis, la *admissio* y la *circumspectio,* y si se lamenta de no haber podido franquear entonces la última, no dice no haberlo podido conseguir más adelante. *(Op. cit.,* II, 17; ed. min., pp. 114-115.)

totalmente arbitraria, no queremos renunciar a utilizar el principio de causalidad para explicar estos hechos como se explica todo otro fenómeno, hemos necesariamente de admitir que el objeto mismo es la causa inmediata de los goces percibidos por el místico. En efecto, toda causa mediata hállase descartada, por cuanto ningún objeto es percibido, imaginado ni pensado; sin embargo, aunque el conocimiento haya cesado, o quizás mejor, por lo mismo que el entendimiento ha cesado, se experimenta este goce inmenso; y como de la nada no proviene, pues de la nada no nace nada; ni puede provenir de una representación, pues allí ya no existen representaciones; luego necesariamente ha de provenir del objeto mismo, sin que nada pueda interponerse entre ambos, objeto y goce. Es, pues, el éxtasis el abrazo dado en las tinieblas a un bien cuya existencia no ha captado la mente; y éste es el sentido profundo de la fórmula antes citada: el amor va más allá que la vista, *amor plus se extendit quam visio* ([53]).

Después de lo dicho, fácilmente se comprenderá lo que hay de positivo en las fórmulas negativas con que San Buenaventura define la unión extática, y el alcance de las metáforas de que usa para designarla. El éxtasis, considerado en relación con el conocimiento intelectual, es ignorancia; comparado con la luz que nos hace ver los objetos, es obscuridad; sin embargo, en medio de estas tinieblas, y a causa precisamente de esta ignorancia misma, se ha logrado una realidad infinitamente grande. Obtiene pues el místico una ignorancia sabia, y las tinieblas por que atraviesa son tinieblas iluminadas ([54]), no en el sentido de que la inteligencia ni representación alguna desem-

([53]) "Y en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslade a Dios y todo se transforme en Dios." (*Itiner.*, VII, 4; ed. min., p. 346.) "Porque en el alma hay muchas virtudes aprehensivas: sensitiva, imaginativa, estimativa, intelectiva; y es necesario dejarlas todas, y en el vértice está la unión de amor, y ésta trasciende todas. De donde es manifiesto que toda la bienaventuranza no está en la intelectiva." (*In Hexaem.*, II, 29, t. V, p. 341.) "Este amor trasciende todo entendimiento y toda ciencia... Mas cuando el alma está unida con Dios, en cierto modo duerme y en cierto modo vela... Sola la afectiva vela e impone silencio a todas las demás potencias; y entonces el hombre es enajenado de los sentidos, y puesto en éxtasis, y oye palabras inefables que no es posible a un hombre el proferirlas, porque sólo están en el afecto." (*Ibíd.*, 30.)

([54]) "Hay, pues, allí niebla inaccesible, la cual, sin embargo, ilumina las mentes, que perdieron las investigaciones curiosas." (*In Hexaëm.*, XX, 11, t. V, p. 447.) "Concedo no obstante que la mirada del ojo pueda fijarse en Dios de suerte que no atienda a ninguna otra cosa; a pesar de ello no penetrará ni verá la claridad de la misma luz, sino que más bien será elevada a la oscuridad y será elevada a este conocimiento mediante el despojo de todas las demás cosas, como afirma Dionisio en el libro intitulado *Mystica theologia* (I, 2 y 11 y sig.), y llama a este conocimiento docta ignorancia." (*II Sent.*, 23, 2, 3, ad 6m, t. II, p. 546.) Cfr. *Comment. in Joan.*, I, 43, t. VI, p. 256.

peñen en el caso ningún papel, sino porque en nuestro modo de hablar no disponemos sino de comparaciones cognitivas aun para significar el logro de un objeto que no conocemos. Así también sólo en un sentido completamente nuevo y especial ha podido San Buenaventura definir el éxtasis como un "conocimiento" experimental de Dios (55), pues no se trata aquí de un conocimiento propiamente dicho; existe sin embargo en el éxtasis la experiencia, y esta experiencia, privada de ciencia, encierra todos los conocimientos que ulteriormente podrán desarrollarse. De ahí las alusiones de San Buenaventura a la ciencia y a la luz que el éxtasis esconde; y de ahí también despréndese un nuevo aspecto de la unión mística, cuya importancia no sería posible desconocer sin desfigurar dicha unión.

Hemos ya dicho, en efecto, que la unión extática, como pasiva que es, requiere el sueño de la mente, y esto es perfectamente exacto. No vaya sin embargo a representarse el paso al éxtasis como si el alma fuese extinguiendo sucesivamente las luces del entendimiento, para sólo dejar prendida la llama del amor. Esta alma a la que nos hemos antes negado a distinguir realmente de sus facultades, a medida que va adormeciendo sus facultades cognoscitivas, entrégase del todo a las operaciones, cada vez más nobles, que aun le quedan por realizar, y cuando finalmente llega a la experiencia divina, no es un alma empequeñecida en sus facultades cognoscitivas la que a ella se entrega, sino un alma dotada de todas las energías que anteriormente desplegaba en el orden del conocer, por más que en este supremo instante no conozca ya. Cállanse las facultades cognoscitivas, pero lo hacen porque el afectivo les impone silencio: *soporat et quietat omnes potentias et silentium imponit*, y este afectivo a su vez no puede imponerles silencio sino porque ha llevado a toda el alma hacia sí, acaparando todas sus energías. O sea que el alma no se empequeñece en el éxtasis, sino que se concentra, y, al concentrarse, elévase para así alcanzar lo que hay en ella de más íntimo y superior: *et tunc in tali unione virtus animae in unum coligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit* (56).

(55) "En un cuarto modo se llama propiamente sabiduría, y designa el conocimiento experimental de Dios." *(III Sent.,* 35, un. 1, concl., t. III, p. 774.) "La sabiduría es el conocimiento de las cosas altísimas y primeras, no sólo a modo de un conocimiento especulativo e intelectual, sino también sabroso y experimental." *(De perfect. evangel.,* I, t. V, p. 120.) Cfr.: "Este es el Espíritu que hace saber, esto es, conocer experimentalmente los carismas de las gracias, que han sido dadas al hombre." *(In Pentecoste,* Sermo X; t. X, p. 346.)

(56) *In Hexaem.,* II, 31, t. V, p. 341; XII, 16, t. V, p. 387. Cfr. "Mas este modo de elevarse es tanto más vigoroso, cuanto más íntima es la fuerza ascensional." *(De triplici via,* III, 13; ed. min., p. 42.)

Esta presencia total del alma en la cimera de sí misma va a decirnos cómo puede provenir la ciencia de una experiencia que no se representa su objeto.

Destaquemos ante todo, en efecto, que si el acto mismo por el que el alma se une a Dios es puramente afectivo, sólo es tal éxtasis y tal unión divina merced a que el entendimiento, con el auxilio de la gracia, tiende hacia Dios con todas sus energías. En el momento en que llega a Él, y, con llegar, cesa de conocer, conclúyese una fuerte vehemencia que la mente no ha cesado de orientar desde el momento mismo de su partida ([57]). Hay más todavía; la experiencia mística no es solamente la conclusión de una ascensión dirigida por la mente, sino también una especie de conocimiento, en cuanto el conocimiento es compatible con la ausencia de representación. Quizás no hay en esto nada radicalmente incomprensible para nosotros; un sentido como el del gusto, por ejemplo, nos da con certeza conocimiento directo de su objeto, y sin embargo no lo acompaña con representación alguna. Es que también aquí la representación, que es imposible sin cierto alejamiento y pequeña distancia, está descartada por el contacto inmediato entre el sentido y el objeto. Por eso vemos a San Buenaventura emplear constantemente metáforas gustativas, para sugerir a la imaginación del inexperimentado lo que puede ser la experiencia mística: *in amore ipsi gustui conjuncta est cognitio; optimus enim modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis.* La noción de la experiencia, a que San Buenaventura apela de continuo, nos invita, pues, a representarnos el éxtasis como algo que conserva y concentra en sí, aun en el instante en que lo olvida, todo el conocimiento que le ha precedido, y que aspira y absorbe en el momento en que, sin representárselo, toca su objeto, toda la substancia de lo que de él ha de conocer en el futuro. Puédese, por tanto, decir con toda exac-

([57]) He aquí la razón de que San Buenaventura, cuando habla no de la unión extática tomada por separado sino del don de sabiduría, cuyo fruto último es la unión extática, rehusa separar los dos momentos: "El acto del don de la sabiduría en parte es cognitivo y en parte afectivo; de este modo lo que comienza en el conocimiento, se consuma en el afecto, en cuanto que el mismo gusto o sabor es un dulce conocimiento experimental del bien." *(III Sent.*, 35, un. 1, concl., t. III, p. 774.) Para la fórmula siguiente, *ibíd.*, ad 5m, p. 775. Véanse estas metáforas gustativas en *Soliloquium*, III, 13; ed. min., p. 132: "Saborear en la contemplación la celestial dulzura." Y también: "Si tan suave es el olor, ¡cuán agradable ha de ser el sabor de tu dulzura! Si un pequeño regusto tiene eficacia tal, ¡qué dulzura no contendrá el embriagarse dichoso!" *(Ibíd.*, II, 8, p. 116.) Están envueltas en la misma preocupación las metáforas táctiles sacadas, en su mayor parte, del *Cantar de los Cantares:* "Abrazos, besos, etc.". El gusto es una experiencia inmediata tan sólo porque es un contacto.

titud según San Buenaventura, que el acto propio del don de Sabiduría, esto es, el éxtasis, no es cognitivo en absoluto, sino simplemente afectivo, por cuanto una experiencia sin entendimiento no es conocimiento ([58]); pero también es igualmente cierto, siempre según la mente de San Buenaventura, que el éxtasis, en el que no conocemos ya nada, por lo mismo que ya no pensamos, incluye sin embargo en sí un conocimiento por cuanto es una experiencia. De ahí esa certeza casi infalible con que se dirige a su objeto y se fija en él, y la ampliación del conocimiento especulativo que el éxtasis otorga a la inteligencia ([59]), con la que, como anteriormente hemos expuesto, los simples e ignorantes han podido confundir la falsa ciencia de los filósofos. Todas las prerrogativas que al extático hemos reconocido, proviénenle de ahí; el alma, por lo mismo que se halla recogida y concentrada en su parte extrema superior, encuéntrase totalmente transformada cuando se distiende y vuelve a recaer en la multiplicidad de sus operaciones cognoscitivas. Las facultades del conocimiento no han participado del éxtasis, pero habían quedado reducidas al silencio porque el alma que las ejerce se había concentrado en sí totalmente; ¿podríase concebir que en adelante las ejercitara exactamente como si ella no hubiera estado en contacto con el inteligible puro, que es Dios?

Hemos ya dicho cuanto se puede decir respecto del punto más elevado que acá abajo puede alcanzar el alma humana. Que si Dios hace todavía más, y eleva al contemplativo por el rapto, como parece haberlo hecho con San Pablo, y quizás con el mismo San Francisco, es que semejante alma deja por un instante de ser de este mundo, para pertenecer al reino de los bienaventurados ([60]). Y, en efecto,

([58]) "Parece, pues, que el acto del don de sabiduría pertenece enteramente a la parte afectiva y de ningún modo a la parte cognoscitiva." (*III Sent.*, 35, un. 1, fund. 5, concl., fin., t. III, p. 773.) Por eso puede darse exceso de ciencia, mas no exceso de sabiduría, "porque el exceso en experimentar las dulzuras divinas es más bien digno de alabanza que de vituperio".

([59]) "A la objeción de que el hábito cognoscitivo precede al afectivo, hay que responder que esto es verdad cuando se trata de los hábitos puramente afectivos, que necesitan de otro que los regule, como aparece claramente en la piedad y fortaleza; mas esto no tiene lugar en el hábito de la sabiduría, porque ésta posee en sí un *conocimiento experimental* que de tal modo dirige y atrae, que nunca o casi nunca puede haber error en el uso de ese don. Y por esto dice cierta Glosa que al don de sabiduría compete la dirección del don de entendimiento, lo cual se ha dicho, porque el conocimiento de la suavidad divina amplía el conocimiento especulativo de la divina verdad, pues fué costumbre revelar las cosas secretas a los amigos íntimos de Dios." (*III Sent.*, 34, 1, 2, 2, ad 2m, t. II, p. 748.) Las razones eternas permanecen presentes, pero en lugar de obrar sobre el alma como *objectum movens* obran como *objectum quietans*. (*De scientia Christi*, III, 2m, t. V, p. 24.)

([60]) Cfr. la nota 51.

el éxtasis nos lleva ya desde esta vida al lugar mismo de la beatitud; por lo mismo es el medio que con más facilidad nos permite prefigurárnoslo ([61]). Notemos sin embargo que el éxtasis es literalmente un pregusto de la beatitud, y que precisamente por ser un gusto no es una imagen. Al éxtasis, por tanto, hemos de recurrir para presentir lo que es la felicidad eterna; empero, para representárnosla, hemos de acudir a la inteligencia iluminada por la fe y confortada por el mismo éxtasis.

La beatitud marca, en efecto, el punto terminal del camino que acá abajo ha de recorrer el pensamiento filosófico, y así como hemos definido la emanación, el ejemplarismo y la iluminación, ateniéndonos a las exigencias de la perfección divina, del mismo modo hemos de regirnos también por ella para describir la conclusión y consumación ([62]). Ahora bien, el goce del éxtasis que en la actualidad se nos figura casi inaccesible, comparado con las exigencias absolutas de nuestra naturaleza, lo encontramos miserablemente deficiente. El alma humana, como anteriormente lo hemos significado, es de tal naturaleza que sólo un objeto infinito puede satisfacerla; no podrán, pues, llenarla los conocimientos que durante esta vida pueda acumular, por numerosos que fueren; y el éxtasis mismo que los corona, por muy perfecto que sea, tampoco los puede completar, por lo mismo que no es posible sino cuando el alma renuncia al conocimiento. Por lo tanto el ideal del conocimiento humano se mantiene más allá de la misma unión mística; el iluminado aspira aún a descubrir un objeto que contenga en sí todos los cognoscibles, por cuyo medio todos los demás objetos le sean conocidos. Además, el más perfecto de los éxtasis deja tras de sí una inquietud, y una sed, nuevas. ¿Cómo asegurarse de que el objeto por él logrado es efectivamente el término tras del cual no hay ya nada si no vemos dicho objeto? Y ¿cómo, por otra parte, no sentirse torturado por el deseo de verlo al recordar los goces indecibles que su unión nos proporciona? La perfecta unión del alma a Dios no puede, pues, realizarse en esta vida, pero en otra parte, sí que debe realizarse a menos que quede inacabada la obra de Dios, y se consumará en una perfecta fruición de Dios, en que el conocimiento adquirido por la inteligencia hará posibles y completos los goces de la voluntad.

La descripción de tal estado debe incluir todas las condiciones re-

([61]) "... mas de la inteligencia a la sabiduría o conocimiento extático o excesivo, que comienza en este mundo y se consuma en la gloria sempiterna." (*Brevil.*, V, 6; ed. min., p. 186. Cfr. *Solil.*, IV, 1, 4; ed. min., p. 138.)

([62]) *Brevil.*, VII, 7, 2; ed. min., pp. 277-278; *I Sent.*, 1, 3, 2, concl., t. I, pp. 40-41; *I Sent.*, 1, 2, un., concl., ad *Quia ergo frui*, t. I, p. 36.

queridas para que las exigencias del alma queden satisfechas y el cuerpo se adapte a la perfección del alma a quien continúa unido. Y en este caso, la hipótesis, al parecer descabellada, que anteriormente hemos considerado, acaba de realizarse: la montaña nos ha dado fuerza para transportarla a ella misma, y como es de masa infinita, la transportamos nosotros con facilidad perfecta. La mente ha hallado su objeto proporcionado, que la llena y satisface colmando su capacidad. ¿Habremos de concluir que el alma beatificada no ve sino a ese objeto desde que le ha cabido la dicha de percibirlo? De ninguna manera. Viendo a Dios cara a cara, lo ve tal como es, y así como Él, al pensarse a sí mismo, piensa todas sus participaciones posibles o actuales, el alma, al verlo a Él, ve en Él a todos los seres finitos que le son ordenados, pues de no ver a Dios sino precisamente como Dios, no lo vería tal como es.

Imaginemos, pues, lo que puede ser tal conocimiento. Ha de ser jerárquico, según la ley universal de las iluminaciones, y podremos seguir fielmente su estructura, elevándonos hacia su cima desde el más ínfimo de sus grados. La contemplación del bienaventurado incluye ante todo los objetos que le son inferiores. Por debajo de él contempla a los réprobos que sufren penas eternas, y si bien no se alegra del mal que ellos sufren, alégrase al menos de saber que los enemigos de Dios están vencidos, de que él mismo ha evitado tan lamentables tormentos, y de que está purificado de las culpas que pudieran haberle también condenado. ¿Cómo no ha de duplicar su alegría de vivir el pensamiento de haber escapado a la muerte? ([63]). A su lado se ordenan todos los coros de bienaventurados. Percibe su felicidad y esta felicidad repercute en su alma. Y no se trata de una impresión confusa, pues cada bienaventurado conoce en el cielo individualmente a todos y cada uno de los demás bienaventurados, y como conoce y comparte la felicidad de cada uno de ellos, multiplícase indefinidamente la suya propia en proporción a la multitud innumerable de elegidos ([64]). Finalmente, por encima de él, encuentra al mismo Dios, a quien descubre en un acto de contemplación, del cual la meditación mística del Ser y del Bien podría sugerirnos alguna idea, pero que no podemos concebir en su forma perfecta ni por tanto explicar. Todo cuanto de él podemos decir es que esta visión de Dios implicará en sí la ciencia total; entonces la contempla-

([63]) "Creo en realidad que el tránsito de la muerte a la vida ha de duplicar el gozo." (*Solil.*, IV, 2, 6; ed. min., p. 139.)

([64]) *Solil.*, IV, 3, 13; ed. min., pp. 145-146; IV, 5, 27, p. 166: "Si sociedad y amistad, allí está la sociedad de los Bienaventurados y todos convendrán en una sola voluntad." (*Brevil.*, VII, 7, 8; ed. min., p. 284.)

ción de Platón, la filosofía de Aristóteles, la astronomía de Ptolomeo, y todo el saber de este género se nos figurarán vanidad y locura, ya que nuestra ciencia toda no es sino una mínima partecita en comparación con lo que ignoramos (65).

El cuerpo, inseparable compañero del alma, será naturalmente asociado a su gloria, pero transfigurado para adaptarlo a su nueva situación. Existe en el alma, en efecto, un deseo natural del cuerpo aun cuando está separada de él momentáneamente; empero este deseo no es el deseo de descender hasta él, sino de elevarlo hasta ella. El alma nunca podría apetecer unirse a su cuerpo, aunque fuera glorioso, si este cuerpo hubiera de apartarla de la contemplación de Dios (66). Hemos, pues, de suponer que el cuerpo ha de ser entonces de tal condición que pueda respetar íntegramente las exigencias de dicha contemplación. Como unido a un entendimiento ya esclarecido por la visión beatífica, hallaráse a su vez trocado por la claridad de esa luz divina; se espiritualizará en cierta forma sutilizándose para adaptarse a un alma hecha totalmente espiritual por el amor de Dios; y por lo mismo que el bienaventurado será ya impasible en la posesión definitiva de su bien, su cuerpo no sufrirá ya acción ninguna ni de dentro ni de fuera; y como finalmente la mente ya beatificada tenderá hacia Dios con un ímpetu infinitamente pronto, el cuerpo que la sirve estará dotado de perfecta agilidad. Y de este suerte el cuerpo del hombre se conformará a su alma del mismo modo que el alma se conformará a Dios (67).

Quédanos finalmente por determinar por cuál de sus partes uniráse el alma a Dios más íntimamente. El conocimiento de Dios cara a cara, que la gloria celestial agrega a la unión extática de la voluntad humana ¿tendrá por objeto hacer esta unión más perfecta, o substituirla? Careciendo de experiencia directa de tan sublime estado, descríbelo San Buenaventura conforme a las exigencias de su propia filosofía. Esta filosofía dirígese totalmente a la unión con Dios, unión que se manifiesta bajo la forma de fruición, desde el momento que se llama beatífica, y para él toda fruición posible procede esencialmente de la voluntad. Necesariamente, pues, ha de concluir que en el cielo como en la tierra el acto más perfecto del alma humana ha de ser acto de la voluntad. No cabe duda, como lo demuestra cuanto llevamos dicho, que la felicidad de los elegidos ha de estar preparada y fundada en el conocimiento inmediato de la esencia divina; como

(65) *Solil.*, IV, 5, 24; ed. min., p. 160.

(66) *Solil.*, IV, 5, 21; ed. min., pp. 156-157; *Brevil.*, VII, 7, 4; ed. min., pp. 279-280.

(67) *Brevil.*, VII, 7, 4; ed. min., pp. 279-280.

tampoco se puede dudar de que la complacencia del alma beatificada en el objeto de que ella gozará tendrá sus raíces en la visión que de él tendrá, y de la que no podrá separarse ([68]); empero no por eso ha de ser menos cierto que gozar es deleitarse y adherirse a un objeto por un acto de amor; y amar es querer; o sea que, en definitiva, el alma beatificada se unirá a Dios de una manera terminante por su voluntad. Y todo cuanto de la beatitud eterna sabemos confirma esta conclusión. La paz perfecta, de la cual el éxtasis no es sino momentánea participación, sólo podrá adquirirse mediante la consecución de nuestro fin; y como no existe paz ni fin posible sino para la voluntad, luego ha de ser ella quien nos ponga en posesión de nuestro último objeto ([69]). La caridad perfecta es el acto por el que obtendremos lo que nuestra imperfecta caridad persigue desde esta vida. La caridad procede de la voluntad; es decir que la voluntad ha de ser la postrera en lograr a Dios ([70]). Voluntad toda penetrada de luz; hecha totalmente cierta, fija, impasible, por la certeza misma de la visión que ahora nos falta; pero voluntad cuyo acto es el fin último hacia el que se ordena el universo mundo creado, el cuerpo que al alma sirve, el conocimiento que obtiene el alma, la gracia que la sostiene y guía, el éxtasis que desde acá abajo la exalta, y que es el único en apoderarse del objeto por sobre los actos de la mente que lo contempla. La filosofía de San Buenaventura, al colocar en la fruición de un amor participado la beatitud eterna, concluye logrando la meta a que su ímpetu primero la empujaba totalmente; no le basta ver, necesita tocar, asir. En el cielo, lo mismo que en la tierra, toda fruición supone y experimenta la posesión de su objeto.

(68) "A lo que se objeta: la visión es meramente un premio, respondemos que lo es, pero no propiamente, sino por concomitancia, porque la visión y la complacencia en que reside la fruición perfecta, son inseparables." (*I Sent.*, 1, 2, un., ad 3m, t. I, p. 37.)

(69) *I Sent.*, 1, 2, un., concl., fund. 1-3, t. I, pp. 35-37. Cfr. *IV Sent.*, 49, 1, 5, concl.

(70) *II Sent.*, 38, 1, 2, ad 4m, t. II, p. 885.

HEMOS seguido hasta su término el camino por donde San Buenaventura llevaba su pensamiento filosófico, y parécenos, al llegar al fin prometido, haber caminado menos en línea recta que en círculos concéntricos en torno a un centro misterioso cuya localización exacta sería nuestro empeño esencial, para en él instalarnos. De ahí esos necesarios retrocesos cada vez que la mente de San Buenaventura se adelanta, y esos golpes de sonda en el futuro cuando señala la conquista que acaba de realizar. El método de San Buenaventura está estrechamente emparentado con el de Pascal por razones de analogía profunda, y ante todo por el agustinianismo que a ambos subtiende. Puede explicar varias veces la misma cosa siguiendo orden distinto, y todos esos órdenes serán legítimos, pues la mente se desplaza siempre en torno de un mismo centro cuya localización será tanto más cierta cuanto sean más numerosos, y tomados de orígenes más lejanos, los apoyos que la fijan. "El orden, dirá Pascal, consiste principalmente en la digresión sobre cada punto que con el fin se relacione, siempre para mostrarlo" (1). Este orden del corazón, con todo lo que de imprevisible encierra, es también el de San Buenaventura. Puédese formar por abstracción, en orden a una exposición doctrinal, una línea regular de cuestiones; pero el considerar un punto cualquiera de esta línea como aislable de los demás de hecho o de derecho, es concebir una idea sumamente falsa del pensamiento de San Buenaventura. En realidad cada una de las ideas que nosotros hemos dispuesto entre un principio y una consecuencia estaba cargada de recuerdos y previsiones, recogiendo en sí su pasado y rica ya por su porvenir. Todas las ideas menos una, la del centro, con relación a la cual las demás se colocan y definen. Extraer, pues, el espíritu de San Buenaventura de la doctrina que lo expresa, no puede consistir en resumirla en una fórmula, ni en definir el camino ideal que su mente recorre, pues le asiste el derecho de recorrerlos en número infinito, y no podría por consiguiente condensarse en una fórmula; ha de consistir en mostrar el fin al que se dirigen todas las digresiones, el único que puede darles verdadera unidad.

(1) B. PASCAL, *Pensées*, ed. L. Brunschvicg; ed. min., p. 461.

Pero ni siquiera basta mostrar este fin. Sería traicionar la mente de San Buenaventura el creer o hacer creer que la determinación abstracta y como geométrica de este punto lo hiciese conocer como debe ser conocido. No tiene por fin la filosofía enseñarnos a determinar el centro de las cosas como se determina el centro de una circunferencia, dibujando las líneas que deben atravesarlo; su fin es más bien asegurarnos la posesión de este centro concediéndonos la *habitudo* para descubrirlo, para volvernos hacia él, estuviéremos donde estuviéremos, y la aptitud para lograr cualquier punto partiendo de este centro una vez que en él nos hubiéremos establecido. La Sabiduría, en su más alta acepción, es la inconmovible ocupación del centro de las cosas por el alma purificada; pero la filosofía, en su acepción legítima, es la ciencia de los caminos que conducen a la Sabiduría, y el adiestramiento que facilita al alma el recorrerlos. El espíritu de esta filosofía, más que el de cualquiera otra, debe no solamente ser expuesto, sino también aceptado, querido y obedecido para que se lo pueda decir bien conocido. El que mejor conoce cómo se gana la cima del Alvernia, no es precisamente quien se sabe de memoria todos los posibles itinerarios que allí nos llevan, sino quien, seleccionado uno de ellos, en él se pone con la firme resolución de recorrerlo hasta su fin. Por eso cuanto más nos acerquemos a las disposiciones internas que San Buenaventura requiere en sus lectores, tanto mejor entenderemos el sentido de sus fórmulas y la razón de ser de los caminos que elige.

Podemos sin embargo agregar algo más: quien reengendre en sí esas disposiciones en forma perfecta verá que el mundo y el alma se le ordenan inmediatamente en un sistema totalmente unificado. Comencemos por su centro, que es Cristo (2); bien pronto comprobaremos que todo objeto puede ser alcanzado partiendo de Él, y que puede volverse de nuevo a Él partiendo de cualquier objeto. El ser no es concebible sino como ser por sí, o ser por otro, *a se* o *ab alio*; el ser *ab alio*, se reduce al ser *a se*, y el ser *a se*, por lo mismo que por definición contiene cuantas condiciones se requieren para ser, debe ser de sí mismo, conforme a sí, y para sí *(de se, secundum se,* y *ad se)*; en otros términos, el ser *a se* no se bastará a sí mismo sino siendo a la vez su propia causa original, ejemplar y final. Ahora bien, es claro que en semejante substancia el origen tiene lugar de

(2) "En segundo lugar enseña *(a saber,* el Espíritu Santo) dónde ha de comenzar el prudente su discurso; que ha de comenzarlo del medio, que es Cristo; si se descuida este medio, nada se consigue." *(In Hexaëm.*, I, 1, t. V, p. 329.) "Hay que comenzar por el medio, que es Cristo... Por lo tanto, si alguno quiere venir a la sabiduría cristiana, de él ha de empezar." *(Ibíd.*, 10, p. 330.)

principio, el ejemplar de medio, y la causa final, según su propio nombre lo indica, el de fin; y como el Padre aparece como principio y el Espíritu Santo como fin, luego el Hijo ha de ser medio. O sea que el Padre señala el principio, el Espíritu Santo completa, y el Hijo representa; y por cuanto el Hijo es la verdad eterna, principio del ser, a la par que del conocer, por eso mismo nosotros a nuestra vez nos encontramos con el inteligible para conocerlo y con una regla inmutable para juzgarlo. El Verbo, Medio de Dios, de las cosas y del conocimiento, es pues el punto donde ha de detenerse el metafísico; y si hemos colocado el ejemplarismo en el centro de la metafísica, es precisamente porque el Ejemplar a su vez ocupa como el centro de Dios (3).

Coloquémonos ahora en el lugar del físico que define más los principios de la naturaleza que las reglas en virtud de las cuales la juzgamos nosotros. Así como el corazón es el centro del microcosmos, la fuente desde donde los principios vitales se reparten por todo el cuerpo por medio de las arterias, y los espíritus animales por las venas; y como el sol es el centro del macrocosmos, fuente del calor y de todas las generaciones que en el mundo se verifican; así también el Verbo ha llegado a ser el centro del universo al hacerse carne y habitar entre nosotros. Y lo que es en la Encarnación, lo es también en su Pasión, por cuanto restaura la obra de la creación, destruída por la falta del hombre. Sabemos también que es el medio por el que el alma alcanza a Dios en el éxtasis de esta vida, y el teólogo sin dificultad podría demostrar que es también el medio de consecución de la eterna beatitud: *Agnus in medio aquarum est Filius Dei, Filius dico, qui est media persona a qua omnis beatitudo* (4). Ahora bien, el haber elegido de una vez para siempre un tal centro de referencia, y nunca admitir otro, no puede menos de influir profundamente, no sólo en la economía general de tal doctrina, sino también hasta en sus menores detalles; olvidarlo es incapacitarse para entenderla.

El hombre, al definir el puesto que ocupa con relación a un centro que le facilita el conocimiento de su origen y del fin a donde se dirige, comprueba, efectivamente, que tiene historia. Su vida es un paso entre un principio y una conclusión, certeza básica cuya reper-

(3) *In Hexaëm.*, I, 12, 14; especialmente 14:
"Este es necesariamente el medio de las personas, porque si hay persona que produce y no es producida, y persona que es producida y no produce, necesariamente, hay persona media que es producida y produce. Ésta es, pues, la verdad perceptible por sola la mente, en la cual aprenden los ángeles, los profetas, los filósofos, las verdades que dicen", t. V, pp. 331-332.

(4) *In Hexaem.*, I, 38, t. V, p. 335.

cusión sobre todas las demás certezas suyas es tal que las transforma completamente. No solamente la vida del hombre tiene historia, que también la tiene el mundo entero; y también en esta ocasión, quien lo sabe, comprenderá fácilmente que ya nunca podrá pensar como si no lo supiera. Es imposible discurrir sobre un universo cuyas revoluciones siderales son contadas, obedeciendo cada una de ellas a acaecimientos queridos por Dios y buscados por la Providencia, de la misma forma que se razonaría sobre un mundo cuyas esencias fueran como son en la actualidad, aunque él hubiese existido desde toda la eternidad. Y ved que para hacer más imposible aún el olvido de esta realidad, esta historia se nos presenta como un drama en el que estamos metidos, y cuya conclusión, tras de peripecias más o menos numerosas, ha de ser nuestra eterna felicidad o nuestra desventura eterna.

Desde el momento en que el alma llega a tener conciencia de esta pavorosa verdad, no solamente no puede olvidarla, sino que necesariamente, cuanto piense, ha de estar con ella relacionado; sus conocimientos, sentimientos, voluntades, hállanse bañados en una luz que llamaríamos trágica; el cristiano halla resolución de un destino donde el aristotélico sólo encuentra satisfacción de una curiosidad. Por lo que a San Buenaventura se refiere, lo hallamos profundamente penetrado de este sentimiento trágico, y esto es lo que a su doctrina le da ese carácter de tensión, y, a las expresiones que utiliza, el sentimiento punzador que expresan. Piensa, por cuanto es para él problema de vida o muerte eterna el saber lo que se debe pensar, y tiembla al solo imaginar que pudiera, aunque sólo fuera por distracción, llegar a pensar de forma distinta a como debiera; oprímele la angustia de ver que casi nadie repara en esto, y que la obra creada por un Dios, y reparada por la sangre de un Dios, se destruye como si todos a cuantos es dado elegir entre la nada y el ser, por un enceguecimiento insensato, se inclinaran por el partido de la nada. La mente debe por tanto ser un instrumento de salvación y nada más que eso; ponga a Cristo en el centro de nuestra historia, como es centro de la historia universal, y jamás podrá olvidar que un cristiano no puede pensar las cosas como las pensaría sin serlo (5).

Consideremos la idea misma de la filosofía. No comenzaría sin Cristo, que es su objeto; ni sin Cristo se completaría, pues es su fin. Por lo tanto ha de elegir entre condenarse sistemáticamente al error.

(5) Porque, aun cuando el cristiano coincida sobre el contenido material de una verdad con un infiel, aquél ve en esta verdad su fundamento trascendente, cosa que ignora el infiel, apreciando el cristiano más el conocimiento de este fundamento que la misma verdad.

o atenerse en adelante a los hechos de los que está sabedora. Sabe por de pronto el filósofo cristiano que sus facultades cognitivas no tienen coeficiente de valor propio, y que por lo mismo las evidencias le serán más o menos fácilmente accesibles, según el grado de perfección en que él mismo se halle. Discurre efectivamente el entendimiento más o menos bien según que el alma que lo ejercita se haya de antemano purificado más o menos completamente de sus manchas; así, no podríamos tratar un argumento, tal como la prueba de San Anselmo, de la existencia de Dios por la idea de lo perfecto, como si su aceptación dependiera tan sólo de la definición de los términos que lo componen, o de su comprensión por una inteligencia cualquiera. El hombre no comprende sino lo que merece comprender, y un argumento que a una mente materializada parecerá sofístico, podrá más tarde a esa misma mente, ya despojada de su materia, purificada y retornada hacia Dios, parecer evidente.

Por una razón idéntica, no podrá el filósofo cristiano creer que la expresión de los fenómenos de la naturaleza, y sobre todo de sus condiciones metafísicas, continúe a sus ojos siendo lo mismo que sería si él ignorase a Dios. Entre dos conclusiones posibles, una de las cuales atribuya más a la naturaleza o al libre albedrío que a Dios, y la otra, por el contrario, más a Dios, disminuyendo la participación de la naturaleza o del libre albedrío, ese filósofo elegirá siempre la segunda, con tal de que no se suprima ni el libre albedrío ni la naturaleza (6). Preferirá pecar por humildad, a exponerse a pecar por orgullo, pues ser injusto consigo mismo no trae grandes consecuencias, pero serlo con Dios es un verdadero crimen.

Pensar en las repercusiones de semejante principio, en una doctrina como la de San Buenaventura, es verlas multiplicarse hasta encontrar

(6) "Es propio de las almas piadosas no atribuirse nada a sí mismas, sino todo a la gracia de Dios... De consiguiente, por mucho que uno atribuya a la gracia de Dios, no se aparta de la piedad, aun cuando en dicha atribución reste algo al poder natural o al libre albedrío. Mas no carece de peligro el sustraerse a la gracia y atribuir a la naturaleza lo que pertenece a la gracia. Por lo tanto, como esta teoría, que distingue entre la gracia creada y la increada, atribuye más a la gracia divina que la otra, y como por otra parte supone en nuestra naturaleza una mayor indigencia, es más conforme a la piedad y a la humildad y, por lo mismo, más segura. Supongamos que fuera falsa; desde el momento en que no aparta de la piedad y la humildad, atenerse a ella cosa buena es y segura." (*II Sent.*, 26, un., 2, concl., t. II, p. 635.) Hace la misma observación a propósito de la composición hilemórfica en los ángeles: "Así, pues, menos peligroso es decir que el ángel es compuesto, aunque no fuera verdad, que decir que es simple; porque esto lo atribuyo yo al ángel, no queriéndole atribuir lo que es de Dios, por la piedad que tengo a la reverencia de Dios." (*In Hexaem.*, IV, 12, t. V, p. 351.)

sus ecos por todas partes. *Attibuere quod est Dei creaturae periculosum est.* Reflexiónese sobre este principio, y se tendrá la razón explicativa de por qué el mundo no podía ser eterno, ni las substancias angélicas estar desprovistas de materia, ni la forma extraída de la materia sin razones seminales preexistentes, ni el conocimiento humano estar completamente fundado sin la iluminación de la que proceden su necesidad y certeza, ni la filosofía conducida a la rectitud sin la luz de la fe, ni la virtud lograda sin el concurso de la gracia, ni la naturaleza finalmente perfeccionada sin los concursos inmediatos y especiales que Dios le proporciona. El carácter conservador de la doctrina de San Buenaventura, y su inquietud ante el peligro que a la fe hacen correr los innovadores en materia filosófica o religiosa, no son sino manifestación muy genérica de esta tendencia fundamental: es imposible colocar a Dios en el centro de nuestra mente, sin atender a Él cada vez que se piensa, y el alma cristiana no juzga de las cosas sino con vistas a Dios.

Representémonos, efectivamente, lo que pueda ser esta alma cuando haya realizado completamente su propia definición. Llena como está del sentimiento de la miseria intelectual y moral que la atormenta, ha comprendido cuál sea la verdadera causa de su estado cuando la Escritura le revela la historia de su caída. En adelante ya no ignorará que no tiene nada sano, que la labor de su vida entera ha de consistir por tanto necesariamente en sanar de su enfermedad, lavar la mancha que la inficiona, y que por él transciende al mundo entero. Así se explica esa disciplina reparadora de la vida cristiana en su forma más perfecta, la pobreza franciscana bienhechora insigne de la mente, por el desarraigo de las pasiones, la unificación interior, y su coronamiento por el éxtasis que la completa. El pecado no es anulado, empero una prudente disciplina cuyos felices efectos van progresivamente estabilizando al alma en la perfección reconquistada, mantiene en ella y en las cosas, el orden divino que se acaba de restaurar con el concurso de la gracia y de la libertad.

Por lo mismo que el hombre viandante hállase separado de Dios, que debe ser su recompensa, su alma, por más perfecta que llegue a ser, no podrá alcanzar la visión de Dios cara a cara, lo cual la fijaría en su objeto. De ahí ese ir y venir incesante de un objeto a otro, sin lograr, ni intentarlo siquiera, seriamente detenerse (7). Empero

(7) Cfr. "El escolar, iluminado por la sabiduría, ora devotamente, para que el Espíritu Santo, descendiendo sobre su alma, inflame a ésta en la dilección... Mas el alma, una vez inflamada, no puede mantenerse dentro de sí, y, salvándolo todo, por un éxtasis mental es llevada a la contemplación de su Creador... Pero como el ojo, a causa de la excelencia del objeto, no puede detenerse en

una mente, condenada a continuo movimiento, puede sin embargo regir su movimiento, y fijar de una vez para siempre los objetos sobre los que le conviene asentarse. Y así es cómo precisamente encontramos al alma cristiana en su estado de perfección. Jerarquizada, en tensión, y ordenada hacia Dios, muévese según el ritmo personal que la caracteriza, entre el contacto extático de su amor con Dios y la contemplación intelectual de Dios en los espejos internos o externos que la reflejan. Muy pocas veces, de grado, y sólo por muy breves momentos, logra tocar su bien, pero para separarse de él con anhelos nuevos y nuevas energías para de nuevo buscarlo y volver a hallarlo. Ve San Buenaventura al alma iluminada por la gracia girar majestuosamente, a modo de un sol que no puede fijar su luz en un mismo punto, ni se detiene nunca, pero a pesar de todo sigue siempre una órbita bien fija, como si las doce mansiones del cielo que atraviesa fuesen los únicos lugares dignos de su paso. Una mente mal disciplinada déjase arrastrar en direcciones incoordinadas por un movimiento que no la lleva a ninguna parte; en tanto que la mente jerarquizada gira en torno de Dios; ha señalado para siempre las constelaciones espirituales que constituyen su zodíaco, y una vez así fijadas, pasa continuamente de una mansión a otra, sin salirse jamás del círculo luminoso que ellas definen. ¿Qué son estos signos celestiales? Los conocemos ya, pues necesariamente han de ser los mismos objetos sobre los que hemos hecho con San Buenaventura recaer el esfuerzo de nuestra reflexión filosófica, más algunos otros en los que la reflexión racional apenas encuentra asidero, pero que el alma iluminada por la gracia contempla provechosamente: la consideración de los seres corporales y la de las substancias espirituales; la de las ciencias concebidas por la inteligencia; la de las virtudes morales y leyes instituídas por Dios; las gracias divinas que jerarquizan el alma; los juicios irreprensibles de Dios; sus mismas misericordias, que son a su vez incomprensibles; los méritos que obtendrán recompensa; las recompensas que los coronarán; el orden de los tiempos revelado por la Sagrada Escritura y el que el alma descubre; y finalmente las razones eternas que terminan en Dios esta contemplación y la unen al primer signo del zodíaco mental: los seres de que estos ejemplares

él sino momentáneamente, se vuelve y se detiene en algunas propiedades de las creaturas, como por ejemplo en la consideración del poder, de la sabiduría y de la bondad derramada en las creaturas...; porque... el conocimiento de las creaturas lleva al conocimiento del mismo creador. Sobreviene entonces la aridez al alma, mas agitada durante algún tiempo, se ve envuelta en una nueva luz; por la gracia tiende hacia arriba, y experimenta dulzuras desconocidas." (*Feria II post Pascha*, Collatio; t. IX, p. 286.)

son modelos (8). De esta suerte el alma contemplativa, siempre en movimiento por el camino que ella misma se ha señalado, hállase continuamente en cualquiera de estos signos, sin detener su marcha en ninguno de ellos.

Según esto, cae de su propio peso que semejante transformación de la mente supone una transformación correlativa del mundo. La ciencia natural pretende darle su verdadero sentido multiplicando hasta el infinito los hechos que toma en consideración y las teorías que los explican; en cambio la filosofía cristiana se lo da haciéndole servir para su verdadero fin, que es ser la manifestación de Dios al hombre, al mismo tiempo que conducir al hombre hacia Dios. Para quien no pierda de vista la beatitud final, el mundo no puede tener otra razón de ser sino hacernos gustar sus primicias. San Buenaventura no cesa de insinuar esta idea bajo todas las formas posibles; pero en su familiaridad franciscana ha encontrado su expresión más sorprendente al definir la tarea que el hombre debe realizar, como la organización de nuestro destierro terrenal en una especie de arrabal del cielo para en él pregustar a diario algo de la beatitud eterna: *Si haec coelestia gaudia jugiter in mente teneres, de hoc exilio quoddam suburbium coelestis regni construeres, in quo illam aeternam dulcedinem quotidie praelibando degustares* (9). Dése a esta fórmula su sentido pleno, supóngase una inteligencia infinitamente sutil y flexible, dedicada de lleno a realizar dicha fórmula, y veráse salir de ella el universo analógico de San Buenaventura, con sus correspondencias y proporciones fundadas en las esencias mismas de las cosas, penetrado totalmente y fortalecido por la influencia de la luz, el ser análogo más noble del espíritu en el mundo de los cuerpos. Trátese del alma o de las cosas, cuantas doctrinas hemos ido examinando aparecen como brotadas de una única preocupación fundamental: las creaturas son lo que en sí deben ser, en la medida exacta en que son lo que deben para Dios.

Por otra parte, quizás sea también esta la razón íntima por qué la doctrina de San Buenaventura ha permanecido tantas veces incomprendida, aun por historiadores muy bien informados. Tal fenómeno y tan

(8) "Y por que en esta vida no podemos estar en una cosa o mantenernos sin mudanza, por eso tiene el alma doce materias como doce luces, en torno de las cuales se mueva siempre en una especie de círculo, como el sol corre por doce constelaciones, esto es, por doce signos, y nunca sale de ellos... En estas cosas debe tratar siempre el alma y estar en alguna de estas luces, como el sol está siempre en alguno de los signos." (*In Hexaem.*, XXII, 40, t. V, p. 443; cfr. *ibid.*, VI, 19, p. 363.) Cfr. *Feria II post Pascha*, t. IX, p. 286, sermón resumido en la nota precedente.

(9) *Solil.*, IV, 1; ed. min., p. 138.

frecuente no puede ser puramente accidental, y seguramente será provechoso reflexionar sobre su causa. Todas las grandes doctrinas filosóficas están sólidamente sistematizadas, pero sin embargo están de ordinario constituídas por una serie de fragmentos articulados, cada uno de los cuales, cuando se le considera por separado, conserva su propia significación. Puédese tener la impresión de comprender a Comte conociendo tan sólo su *Philosophie positive;* a Kant, conociendo sólo su *Crítica de la razón pura;* a Descartes con sólo haber leído sus *Méditations métaphysiques;* a Santo Tomás de Aquino estudiando tan sólo su filosofía, independientemente de su teología; indudablemente cada uno de estos conocimientos es incompleto por algún lado, pero el simple hecho de que la ilusión sea posible, o de que un historiador se crea con derecho a seleccionar lo que le parezca más interesante del sistema que estudia, prueba que los fragmentos de la obra mutilada conservan un interés y una significación.

Con una doctrina como la de San Buenaventura ocurre todo lo contrario: la sistematización en ella es tal que la misma noción de fragmento llega a no tener sentido alguno. O se percibe por entero la economía general de la doctrina o no se ve nada, y no ha lugar a que el historiador se sienta llevado por la inteligencia de uno de sus fragmentos a desear la comprensión de los restantes, pues los fragmentos de la misma no son inteligibles, ya que prolongan sus raíces en todo el resto del sistema, y se ven a su vez atravesados por las ramificaciones que el resto del sistema lanza sobre ellos. Y esa es la razón de por qué el fracaso acecha inevitablemente a los historiadores que busquen por ejemplo el pensar de San Buenaventura sobre las pruebas de la existencia de Dios; o su sentir sobre las relaciones entre la razón y la fe; porque el verdadero sentido del argumento de San Anselmo sólo se descubre en esta doctrina en los umbrales del éxtasis, y la crítica del aristotelismo averroísta no encuentra su fundamento verdadero sino al descubrírsenos, en la concupiscencia y el egoísmo del pecado original, la raíz común de la avaricia y de la curiosidad, avaricia ésta de la mente. Por paradójica que semejante aserción se nos pueda antojar, parécenos que es la misma extrema unificación de la doctrina quien la hace, al primer golpe de vista, aparecer como incompleta y mal coordinada; que es más económico y fácil ir negando sucesivamente la sistematización de los detalles, que estudiar a cada uno de ellos en relación con el sistema entero.

Y lo que decimos de la doctrina en sí misma considerada, decímoslo también del lugar que ocupa en la historia del pensamiento filosófico del siglo XIII. Sin apercibirse de la lógica interior de la doctrina, apenas se podría imaginar que desempeñase en ella papel tan activo, ni por

consiguiente que ocupase un puesto capaz de que la historia lo tomase en consideración. Existen excelentes historiadores que llegan naturalmente a la consecuencia, a la vez lógica y extraordinaria, de pasar en silencio a San Buenaventura, al diseñar el movimiento de las ideas en el siglo XIII, o de no ver en el agustinianismo del medioevo, cuya más completa expresión es él, si no pasividad, imposibilidad de construir nada y de tender a la unidad en virtud del esfuerzo de sus principios ([10]). Impotencia, anarquía, tal sería el balance sorprendente del esfuerzo intelectual a que debemos el *Breviloquium*, el *Itinerarium* y el *Hexaemeron*, esto es, tres obras cuya densidad y fuerte estructura detienen tanto más nuestra mente cuanto más profundiza en ellas; un error de esta naturaleza es demasiado grave para que no nos esforcemos en disiparlo.

Admitiríamos, en efecto, que cierta concepción de la filosofía en general y de la filosofía escolástica en particular fuese el origen de los juicios emitidos sobre el agustinianismo medieval. Desde el punto de vista racionalista de la filosofía moderna, vese la doctrina de San Buenaventura como la más medieval de las filosofías de la Edad Media, y para muchos, lo es. Ningún pensador del siglo XIII se ha esforzado tan sistemáticamente por reducir las ciencias a la teología y colocarlas enteramente a su servicio; y nadie ha tomado tan a la letra la orden confiada por los Papas a la Universidad de París: *theologia imperat aliis ut domina et illae sibi ut famulae obsequuntur* ([11]). Desde el punto de vista de la misma filosofía tomista hállase San Buenaventura descalificado por una razón análoga. Es cierto que el tomismo era moderno desde el día mismo de su nacimiento; y éralo en el sentido de que, colocándose deliberadamente en el terreno común de la razón humana,

([10]) La expresión de este estado de ánimo se hallará en los artículos del Padre Mandonnet sobre Santo Tomás de Aquino: "Durante su primera permanencia en París, debió presentir Tomás la inestabilidad doctrinal en que se hallaban los mejores espíritus. El pensamiento de San Agustín, que constituía el fundamento científico de la época, llevado con facilidad en las más encontradas direcciones, convertía la ciencia filosófica y teológica en taller de construcción desordenada..." (*Saint Thomas d'Aquin. Le disciple d'Albert le Grand*, "Revue des Jeunes", X, 2, 1920, pp. 159-160.) "Poder destructor, de un lado, y del otro impotencia constructiva... Además, el neoplatonismo tradicional dejaba ver cada vez más su inconsistencia. Incapaz de enfrentar a doctrinas tan sólidamente constituídas como las de Aristóteles, se arrastraba entre fórmulas vagas, cuando no simples teorías. Impotente para tender a la unidad por el esfuerzo de sus principios y de sus propios partidarios, progresivamente se deshacía en pedazos, disgregado por la acción decisiva del estagirita." (*Paris et les grandes luttes doctrinales* [1269-1272]. *Ibíd.*, X, 5, 1920, pp. 524-525.) "... una pasividad estéril como la del neoplatonismo...", p. 526.

([11]) Véase E. Gilson, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 44-49.

hacía profesión de resolver los problemas filosóficos por métodos comunes a todos. Aceptando el *Organon* de Aristóteles como criterio de verdad y falsedad en materia filosófica, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino permitían a los teólogos cristianos comunicarse, en cuanto filósofos, con todos aquellos que sólo eran filósofos. Entre un tomista de la Universidad de París, de Nápoles o de Colonia, y un árabe, judío o averroísta, cabía posible conversación; lo que para uno era prueba, éralo también para el otro, y de hecho son muchas las doctrinas que les son comunes a título de doctrinas racionalmente demostradas (12). Comparemos, por el contrario con estos filósofos, la doctrina de San Buenaventura: literalmente no existe en cuanto filosofía. Al negarse a aceptar el campo común de la razón pura, exclúyese a sí misma de la comunión de entendimientos simplemente humanos. A la filosofía bonaventuriana éntrase tan sólo por un acto de fe (13); por lo tanto con esto se enfrenta necesariamente con los que se niegan a realizar este acto de fe, y con los que lo realizan, pero sólo lo realizan para salvar su alma, no para filosofar. Si la fisolofía es igual a razón pura, no existe la filosofía bonaventuriana, y desde este punto es perfectamente lógico tratarla como si nunca hubiese existido.

Pero hay que percatarse de que se trata aquí de un punto de vista dogmático, y no hay que tomarlo como un punto de vista histórico; el juicio del valor ha de seguir a la definición de los hechos, no suplantarla. Ahora bien, nótese ante todo que el historiador no puede aceptar la interpretación puramente negativa de los hechos que el filósofo le presenta. Decir que San Buenaventura ha confundido la filosofía con la teología puede significar dos cosas bien distintas. En un primer sentido, claramente peyorativo, significa que no ha sabido distinguir ambas disciplinas. Equivaldría a figurarnos que hubiera olvidado plantear esta distinción fundamental, y considerarlo por tanto como necesariamente condenado a no saber nunca en lo futuro con exactitud dónde se encontraba (14); y ya sabemos exactamente cuál fué en este

(12) E. Gilson, *op. cit.*, *La signification historique du Thomisme*, p. 95 y siguiente.

(13) ¿Hará falta recordar que no es fideísmo? El fideísmo sustituye la fe a la razón cuya eficacia niega (cfr. Vacant, *Études sur les constitutions du Concile du Vatican*, p. 286 y el Documento VII, p. 609), mientras que el agustinianismo demanda la ayuda de la fe para el buen uso de la razón como razón.

(14) Las expresiones usadas por el Padre Mandonnet sugieren esta interpretación negativa: "Ausencia de una distinción formal entre el dominio de la filosofía y de la teología, es decir, entre el orden de verdades racionales y reveladas." (*Siger de Brabant* ["Les philosophes belges", t. VI], Lovaina, 1911, p. 55.) Contra M. de Wulf, que niega que una doctrina tal como la ausencia de distinción formal entre los dominios de la filosofía y de la teología fuese

punto la actitud de San Buenaventura, que es ésta: o se quiere afirmar la distinción formal que existe entre la filosofía y la teología, y entonces la filosofía sólo es una simple colección de verdades mezcladas con errores, que el espíritu humano ha escogitado; o bien se quiere conservar un sentido positivo al término filosofía, y entonces no hay posibilidad de distinguirla prácticamente de la teología para realizar el estudio de la naturaleza según los principios que la revelación sugiere a la razón. Empero al mismo tiempo que nosotros reconocemos el hecho, la fórmula misma que de él damos nos invita a reflexionar sobre la interpretación primera que la historia nos ofrece. Si en la mente de San Buenaventura reina la confusión, trátase de una confusión ciertamente de género muy particular. Porque en cierto sentido, como lo hemos ya demostrado, fundadamente puede decirse que en esta doctrina existe distinción formal entre la filosofía y la teología [15], pero después de haberla señalado como real, recházala San Buenaventura como ilegítima. No se trata pues de una confusión negativa, ni de una simple ausencia de división, sino de la condenación positiva de

agustiniana ni siquiera, de modo general, escolástica, el Padre Mandonnet responde: "La ausencia de distinción de que he hablado no es una doctrina, sino una carencia de doctrina." (*Ibid.*, p. 55, nota 1.) La actitud del Padre Mandonnet con respecto al agustinianismo se encuentra claramente explicada en el mismo texto. Niega él, por lo demás con plena razón, que a los tomistas pueda reprochárseles el no haber sabido abordar el examen de los problemas científicos independientemente del dogma y, por consiguiente, que se tenga derecho de excluir su filosofía de la historia de esta ciencia; pero concede que esta acusación "tiene fundamento real en los teólogos agustinianos" (p. 56). Estamos de acuerdo con M. de Wulf en admitir que San Buenaventura distingue formalmente la filosofía y la teología, y con el Padre Mandonnet en admitir que San Buenaventura no reconoce la legitimidad de una filosofía autónoma. Distinguimos con el Seráfico Doctor el *esse* del *bene esse*. Por el contrario, no concederíamos a M. de Wulf que su definición de las relaciones de la teología y de la filosofía en la escolástica pueda aplicarse a San Buenaventura. "La distinción de dos ciencias, altamente proclamada, entraña su independencia y la autonomía de sus elementos especificativos." (*Histoire de la philosophie médiévale*, 4ª ed., 1912, p. 324.) Pues la autonomía de sus elementos especificadores no legitima su independencia. Pero tampoco coincidimos con el Padre Mandonnet, ya que, por las razones que hemos indicado, no aceptamos el sentido negativo que da al término "confusión". En cuanto a la "semijustificación" de la exclusión de doctrinas de este género por los historiadores de la filosofía de que nos habla, tenemos la impresión de que, debido a las poderosas razones desarrolladas por él mismo (p. 55, nota 2), no sería preciso presionarla demasiado para hacerle abandonar también esa última mitad. Recordemos, por lo demás, que al Padre Mandonnet debemos la primera descripción del agustinianismo medieval, y casi la primera comprobación de su existencia.

(15) E. Gilson, *Études de philosophie médiévale. La signification historique du Thomisme*, pp. 95-124. Cfr. *La philosophie au moyen âge*, París, Payot, t. II, pp. 8-12 y 33-34.

dicha distinción. No podrá decirse que San Buenaventura la haya ignorado; la ha visto, y la ha rechazado; han de modificarse por tanto los términos en los que habitualmente se plantea esta cuestión.

En efecto, de adoptarse la primera hipótesis que apuntamos, el historiador bien poca dificultad tiene para elegir; hállase ante teólogos que ni han sabido qué pueda ser la filosofía, y cuantos filósofos consulte estarán de acuerdo para prescindir de la teología; pues los racionalistas no están de acuerdo con los tomistas en cuanto que quieren reducir todo el contenido del conocimiento humano al de la razón; pero sí lo están para reducir en principio al de la razón todo el contenido de la filosofía (16); al no ser filosofía la de San Buenaventura, huelga buscarle localización en la historia de la filosofía. Empero si se aceptare la segunda interpretación que antes apuntamos, el problema se complica, pues aparecen dos distintas concepciones de la filosofía, pudiendo en ella reivindicar su lugar dos especies de doctrina bien diferentes entre sí. Nadie se ilusione, pues, creyendo que San Buenaventura olvide por descuido la existencia de la filosofía. Sabe muy bien que existe; pero asegura que como tal filosofía lo que precisamente la estropea es su necia pretensión de existir por separado. Al rechazarla como ciencia autónoma, admítela como ciencia heterónoma, la recoge, le agrega un organismo de nociones e influencias que la transfiguran, y por lo mismo la conducen al término feliz de su perfección completa. O sea que no se trata ya de una supresión, sino de una simple transmutación de valores filosóficos. Y la única razón que podría autorizar al historiador a considerar la tentativa de San Buenaventura como nula y no existente, sería la comprobación de su fracaso. Si, en efecto, la negación de la filosofía por separado, en el sentido en que Alberto Magno la entendía, hubiera esterilizado el pensamiento filosófico, la historia no hubiera tenido que hacer sino tomar nota de ello; hubiera anotado que la integración consciente y expresamente buscada de la filosofía a la teología había determinado la impotencia para construir esos sistemas coherentes, donde la multiplicidad de los hechos, que la experiencia presenta, hállase reducida a la unidad. ¿Ocurrió en realidad esto en lo que a San Buenaventura respecta? He aquí la cuestión que nos queda por resolver.

(16) Algunos tomistas se expresan por lo demás, y con alguna frecuencia, en una manera más absoluta que el mismo Santo Tomás, quien tiene mucha mayor confianza en la razón que San Buenaventura, pero no una confianza absoluta. Véase *Cont. Gentes*, I, 5; sin la fe: "El género humano, si no contara con otro medio que la razón para conocer a Dios, quedaría envuelto en las máximas tinieblas de la ignorancia, ya que el conocimiento de Dios, que hace a los hombres sumamente perfectos y buenos, lo conseguirían muy pocos, y éstos después de un tiempo largo."

Para comprobarlo por un método estrictamente histórico, no se ha de juzgar a la filosofía de San Buenaventura con la vista puesta en otra concepción filosófica distinta de la suya, sino en atención a la corriente ideológica, cuya perfecta expansión representa su doctrina. Para hacer más claro y comprensible el sentido de nuestro razonamiento, opondríamos gustosos dos interpretaciones distintas de la evolución filosófica en el siglo XIII. La una, que podríamos llamar clásica, adopta la perspectiva tomista en los acontecimientos: un siglo que comienza con la tradición agustiniana, se ve amenazado por la invasión del averroísmo, y reacciona con Alberto Magno contra esta invasión, asimilándose toda la verdad del sistema de Aristóteles. En esta interpretación se impone necesariamente admitir la tesis de la anarquía agustiniana, pues, por hipótesis, de haberse bastado el agustinianismo, no hubiera tenido razón de ser el tomismo. La segunda interpretación, que nosotros juzgamos muy preferible, supondría que la escolástica del siglo XIII tuvo dos cimas, y que el poderoso movimiento que elevó el pensamiento cristiano, levantó dos picos, sin perjuicio de otras elevaciones secundarias que constituyen una doble cadena en torno a ellos: el uno, brotado de un esfuerzo cuyos orígenes son lejanos, corresponde a la doctrina de San Buenaventura; el otro de inspiración nueva, al menos en apariencia, llega a su cima con el sistema de Santo Tomás de Aquino. En otra parte hemos ya dejado sentado nuestro parecer sobre el significado histórico del segundo; a la luz de los estudios precedentes, quisiéramos insistir ahora sobre la significación histórica del primero.

El argumento utilizado comúnmente para relegar a San Buenaventura fuera de los límites de la historia de la filosofía, consiste en calificarlo de místico; y es precisamente ése el argumento a que nosotros nos proponemos recurrir para reintegrarlo a la misma historia. Sí, San Buenaventura es esencialmente un místico; pero es al mismo tiempo un filósofo, pues ha concebido el proyecto de sistematizar el saber y las cosas atendiendo a la mística; y no sólo eso, sino que es un gran filósofo, pues como todos los grandes filósofos, ha llevado hasta el fin la prueba que se propuso de una idea. Si el sentimiento místico ha de ser considerado como parte integrante de la naturaleza humana, el contenido de las filosofías del misticismo podrá, si se quiere, transformarse, puesto que nuestra representación del mundo evoluciona, pero jamás doctrina alguna logrará poner en tan completa evidencia las experiencias del alma, que son las fuentes eternas de la mística, ni se hará más comprensiva o más sistemáticamente organizada que la de San Buenaventura para hacerles la debida justicia. Y lo que es todavía más evidente, si el misticismo forma parte integrante de la vida cristiana, jamás podrá citarse síntesis doctrinal en que las aspi-

raciones de la mística cristiana reciban más abundante satisfacción. Hallaráse que hay demasiada mística en San Buenaventura, pero al menos nunca se podrá decir que no hay la suficiente, ya que el sentimiento místico lo invade todo en él; empero, al invadirlo todo, lo sistematiza, y de ahí procede en esa doctrina una riqueza tan grande y una unidad tan perfecta.

Comparemos efectivamente la doctrina de San Buenaventura con la del más grande místico medieval que le precede, San Bernardo. Dante, que casi nunca se equivoca sobre los personajes que selecciona, no ha vacilado en encarnar en él la forma más elevada de vida cristiana que le fué posible imaginar.

Ninguna elección podía en efecto justificarse como esta de San Bernardo como guía hacia las cimas de la vida espiritual, pues no solamente es un místico, sino el místico en estado puro, sin rastro de filosofía. Su anhelo del éxtasis no se satisfacía sino negando todo lo demás, y suprimiendo sucesivamente todos los aspectos de la naturaleza o todas las manifestaciones de la vida. De ahí su maravilloso ascetismo que lo llevó a estos dos principios: en lo referente al sueño, no pasarse toda la noche sin dormir; en lo que a la alimentación respecta, comer a pesar de la repugnancia que los alimentos le producían. Y de ahí también el ascetismo de la mente, que practicaba paralelamente con el del cuerpo. Refrenar la curiosidad era para él amortiguar los sentidos de tal manera que las excitaciones exteriores no provocaran más sensaciones, o que las sensaciones, si llegaren a producirse, no dejasen huella alguna en la memoria, y terminasen por no ser ya percibidas (17). Y de hecho, ni sabía siquiera cómo estaba construída la capilla a la que todos los días acudía. La curiosidad de la inteligencia no estaba menos disciplinada que la de los sentidos. Ni quiere esto decir simplemente que el estudio de las ciencias por sí mismas le parezca inútil, sino que cierto uso del *fides quaerens intellectum*, siempre le causaba alguna inquietud. Su encarnizada enemiga contra Abelardo fundábase tan sólo en los esfuerzos de Abelardo por interpretar el dogma; acúsalo de querer suprimir la fe, simplemente porque Abelardo trata de comprenderla en la medida en que es comprensible; y él es quien ha hecho de Abelardo un racionalista en el sentido moderno de la palabra, y se le ha creído (18).

(17) *Sancti Bernardi vita Alano scripta*, IV, 16.

(18) "Pedro Abelardo se esfuerza en hacer vano el mérito de la fe cristiana. cuando se empeña en sostener que la naturaleza divina se puede comprender perfectamente por sola la razón humana..." (*Epistola*, 190, 10, ed. Mabillon, t. I, p. 82.) "Nada ve por espejo y en enigma, sino que todo lo ve cara a cara." (*Epistola*, 192, 12, t. I, p. 82.) El pensamiento de San Bernardo con respecto a la mística ha sido claramente expuesto en los *Sermones in Cantica Canticorum*,

Por eso la mística de San Bernardo se desarrolla dentro de una sola línea. Despojada, desnuda, puramente interior y psicológica, tiene algo de clásica en el sentido francés de la palabra. Lo esencial de esta mística, total en intensidad y profundidad, podríamos decir que consiste en lo siguiente: el análisis psicológico de nuestra miseria interior, el conocimiento de nosotros mismos; la ascesis moral que nos hace subir las gradas de la humildad y descender las correspondientes al orgullo; el camino de las meditaciones, que nos llevan, del amor de nosotros mismos al amor de Dios para con nosotros, después al amor de Dios para consigo mismo y para con nosotros, y finalmente al amor de Dios sólo para consigo mismo; la ascensión del apetito hacia el éxtasis por la consideración de la Providencia, el terror del juicio y la seguridad de la misericordia divina; y finalmente algunas páginas maravillosas sobre los goces de esta experiencia indescriptible, la única que da a nuestra vida su verdadero sentido. San Bernardo se encamina directamente a su objeto, sin jamás entretenerse en ninguna consideración accesoria. No necesita de la ayuda de la naturaleza, sino que la excluye de su campo de exploración, cerrando sus ojos sistemáticamente a la hermosura del mundo sensible; su mística tiene muros tan desnudos como los de una capilla de Benedictinos del Císter. No le preocupa en lo más mínimo el saber si el conocimiento humano se realiza, como dice Abelardo con Aristóteles, por vía de abstracción, o si más bien por vía de iluminación, como quiere San Agustín. Lo que San Bernardo presenta no es ningún sistema, ninguna elaboración doctrinal, sino una vida interior y su fórmula; y como la mística consiste mucho menos en hablar que en hacer, es fácilmente comprensible que el Dante lo haya tomado como guía hacia la cima superior ([19]).

Un inmenso trabajo de desarrollo ha transformado al pensamiento medieval entre San Bernardo y San Buenaventura. No sólo han proseguido la descripción y profundizado el análisis de la vida mística los discípulos de San Bernardo, como Guillermo de Saint Thierry, o Isaac Stella, sino que también pensadores como Hugo y Ricardo de San Víctor han construído obras superiores en amplitud y solidez a cuanto la Edad Media había hasta entonces producido. *De Sacramentis* y *De Trinitate* son ya verdaderas Sumas de inspiración mís-

serm. 36 y 37, ed. citada, t. III, pp. 64-67. Recomienda el buen uso de las ciencias: *serm.* XXXVI, 2, y XXXVII, 2, pero el deseo de sustituir la fe por la inteligencia, la no aceptación del misterio como tal, equivalen al rechazo del estado en que Dios nos ha colocado.

([19]) Agreguemos que, en la *Divina Comedia*, la Virgen ejerce el papel de mediador supremo entre el conocimiento y el éxtasis y que San Bernardo era un intercesor nada más junto a Ella.

tica y fuentes inmediatas de la síntesis bonaventuriana. Entre ellas y San Buenaventura viene aún a interponerse la enseñanza de Alejandro de Ales, cuyo texto, ya finalmente restituído, va a permitirnos estudiar al detalle la influencia ejercida por la mente del maestro sobre la del discípulo. Tales obras testifican ampliamente, y lo harán con más amplitud cuanto más minuciosamente se las estudie, la intensa vitalidad del pensamiento cristiano hacia fines del siglo XII y principios del XIII. Muy lejos de mostrársenos como un taller desordenado, ocupado por obreros anárquicos e impotentes para toda construcción, muéstrasenos como resueltamente enderezada, ya desde la época de los victorinos, por el camino que conduce a San Buenaventura. Siendo de inspiración esencialmente teológica, utiliza, sin falsa vergüenza, la terminología y a las veces hasta la misma doctrina de Aristóteles, pero con la condición expresa de que nunca ninguno de sus principios constitutivos llegará a suplantar a los del agustinianismo en el edificio que la tradición les ha legado. Y cuanto más conocida sea la doctrina de Aristóteles tanto más se tomará de ella. San Buenaventura la utiliza de continuo, y la distinción de acto y potencia, o la teoría de las cuatro clases de causas, por no citar sino dos entre cien ejemplos posibles, le proporcionan el cuadro para múltiples desarrollos; los utilizará hasta en la interpretación de las palabras de San Francisco. Sin embargo, no es menos cierto que hasta la reforma tomista el movimiento regular del pensamiento cristiano produce obras cada vez más vastas, animadas de un espíritu agustiniano, y cuya estructura sistemática es sin embargo de una novedad notable comparadas con los ensayos profundos, pero fragmentarios, del mismo San Agustín. No ver la continuidad de este progreso a través de los años que preceden al triunfo de la síntesis tomista, es discurrir como si entre la *Theologia christiana* de Abelardo y la obra de Alberto Magno o de Santo Tomás de Aquino no hubiese existido nada. Ahora bien, permítasenos considerar que la síntesis bonaventuriana marca el punto culminante de este progreso. La síntesis tomista cierra por una brusca peripecia la crisis aristotélica, y el éxito que ella ha conseguido, nos deja a distancia la impresión de haber suprimido el agustinianismo medieval; empero a medida que se siguen las publicaciones de textos, descúbrense cada vez con más claridad tras de San Buenaventura una serie de pensadores cuya obra consistió principalmente en mantener, profundizar, y desarrollar los principios metafísicos sobre los que su doctrina estaba fundada. Mateo de Acquasparta, Juan Peckham, Eustaquio de Arrás, Guillermo de la Mare, Gauthier de Bruges, Pedro Juan Olivi, sufrieron en distintos grados su influencia, y prepararon las nuevas síntesis doctrinales del siglo XIV, y sobre

todos, Duns Scot de quien bien podemos decir que su interpretación hasta el presente ha sido lamentablemente inexacta. La obra entera de Raimundo Lull es completamente ininteligible, si se hace abstracción del simbolismo de San Buenaventura y de su doctrina de las iluminaciones intelectuales y morales. Por Juan Gerson, esta influencia doctrinal se extiende al dominio de la espiritualidad moderna; invadirá en adelante y ocupará durante siglos la conciencia cristiana, y creo no sería absurdo estudiar si lo que hoy llamamos escuela francesa de espiritualidad no derivará en parte al menos de la escuela franciscana de espíritu bonaventuriano. Actualmente es imposible hacer la historia de la influencia ejercida por la doctrina de San Buenaventura; pero lo poco que de ella sabemos es suficiente para afirmar sin temor de equivocarnos que fué de muy notable fecundidad.

La ilusión de perspectiva que hoy nos hace tan difícil distinguir su influencia, ocúltanos también lo que esta doctrina llevaba consigo de verdaderamente definitivo. Para algunos, los principios sobre los que se fundaba podían desarrollar en el correr de los tiempos, toda una nueva serie de consecuencias, pero si consideramos el mismo edificio levantado por San Buenaventura, lo encontramos como algo único y completo, el logro final de una fuerte inclinación que ya no podrá ir más lejos. Y en este sentido podría decirse que si el éxito del tomismo semeja de lejos haber cerrado el desarrollo del agustinianismo medieval, es simplemente porque, después de San Buenaventura, la síntesis mística del agustinianismo medieval no tenía ya nada que construir, lo mismo que, después del mismo Santo Tomás de Aquino, la obra del aristotelismo cristiano había quedado ya completa. Una y otra, lo mismo que todas las grandes doctrinas, estudiadas en sí mismas parecen fines en sí, pero relacionadas con los elementos nuevos de la vida que son capaces de asimilar, muéstranse como fuentes fecundas. Y la filosofía de San Buenaventura es un fin en sí, por cuanto la tendencia profunda y característica del agustinianismo medieval era colocar en primer plano, subordinándole todo lo demás, el elemento místico de la doctrina, y con San Buenaventura se lograba este objetivo por vez primera y plenamente. Sosteniéndose y enriqueciéndose recíprocamente el deseo del éxtasis y la ciencia de las cosas, acaban por fin de desarrollarse en una vasta arquitectura, donde se coloca la totalidad de la experiencia humana, de que la misma filosofía había heredado: una doctrina del conocimiento, una teoría de los principios metafísicos de la naturaleza, y además una norma de acción, todo ello penetrado, sostenido y unido por una inspiración tan perfectamente una que la mente se eleva con ella desde las ope-

raciones más humildes de los objetos materiales hasta las efusiones más elevadas de la gracia sin encontrar jamás solución de continuidad.

Y ésta es precisamente su equivocación más grave a los ojos de muchos de nuestros contemporáneos. La filosofía debe recaer sobre la naturaleza, la mística sólo puede recaer sobre la gracia, o sea que, por definición, sólo puede interesar al teólogo. Empero quizás sea mejor ante todo detenerse un momento sobre la palabra naturaleza. Puédese sin duda designar con este nombre el conjunto de hechos que recibimos, presuponiendo *a priori* que contienen en sí la razón suficiente de su ser y de su interpretación. En tal caso, la noción de transcendente o sobrenatural pierde evidentemente toda significación; empero podémonos preguntar si tal noción no arrastra a su suerte la noción misma de filosofía. Todo cuanto existe, existe en la naturaleza y por ende es natural; sí, muy bien, pero a condición de que la idea, el deseo, y la necesidad de lo sobrenatural no se hallen como implantados en la naturaleza; y de que la esperanza misma de esto que se excluye, lo sobrenatural, no esté inscrito en la substancia de aquello de que se le excluye; y a condición también de que se olviden, incluso de que se preparen por una disciplina especial, a olvidar esos problemas que siempre renacen en el fondo del corazón humano, y que se prohibe terminantemente plantear en nombre mismo de la noción de sobrenatural en que precisamente se plantean. Es como si el hombre y las cosas tuviesen en sí virtualmente la razón suficiente de lo que son; un ser puede siempre ser explicado por otro, y la totalidad del ser se explicaría por sí misma si pudiese existir; el silencio eterno de los espacios infinitos no nos asusta ya; nos hemos hecho ya sordos a los gritos de llamada que, a las veces por lo menos, brotan de improviso desde el fondo del alma humana; ya no existe sino lo físico, y por tanto sólo lo que es producto de la ciencia; la eliminación radical de lo trascendente es la eliminación de toda metafísica, y por ende de todo conocimiento que propiamente perteneciera a la filosofía.

Pero podríase no obstante partir de otra hipótesis. La naturaleza sería entonces definida como el conjunto de lo creado, sin excluir de él *a priori* las condiciones que requiere para ser inteligible. Aquí comienza propiamente la metafísica, y con ella el único orden de especulaciones que puede asignar contenido específico a la filosofía: es la ciencia de las condiciones del ser creado que con él no nos han sido dadas. Pero he aquí que entonces reaparece también inevitablemente lo transcendente seguido muy de cerca por lo sobrenatural. Este transcendente, que por definición excluía la fórmula del natu-

ralismo puro, deja de ser algo cuya esencia toda consistiera en no poder participar en ninguna experiencia, y su oposición a la naturaleza no es ya la existente entre dos términos contradictorios; lo sobrenatural proviene entonces de la experiencia diferida, como la naturaleza es la expectación de lo sobrenatural que la penetra y debe un día transfigurarla. Lo que no es ser lo será. Hasta podemos en cierto sentido decir que aun cuando todavía no es ser, su lugar está ya señalado ante nuestros ojos con signos tan claros que un experimentalismo íntegro no tendría derecho a desconocerlo. Empero, también desde este instante, lo sobrenatural puede ofrecerse a la reflexión filosófica, bajo un doble aspecto: o suponiendo que su presencia latente no hace sino conservar y mover a los seres en su propia naturaleza, de suerte que sea posible describir por separado su naturaleza tal como la ciencia la comprueba, y la economía de las influencias divinas que la sostienen, permitiéndole subsistir (y esta es la interpretación que presenta Santo Tomás de Aquino); o bien suponiendo que lo sobrenatural perfecciona a los seres en su naturaleza propia, en el sentido de que los completa perpetuamente, los explica, los revela a sí mismos, y de que no será ya posible describirlos en sí mismos sin recurrir a él (y es la interpretación dada por San Buenaventura). Y he ahí por qué, a pesar de seguir siendo filosofía, presenta su doctrina el aspecto que nosotros conocemos, y difiere de todas las restantes metafísicas por lo que hay en ella de mayor profundidad.

Si efectivamente lo transcendente y lo sobrenatural constituyen el corazón mismo de lo real, y si lo real no cesa de proclamarlo a nuestros oídos por sus múltiples insuficiencias, la más importante tarea de la metafísica habría necesariamente de consistir en reintegrar a la economía de la naturaleza todo lo que de sobrenatural requiere para hacérsenos inteligible. La filosofía de San Buenaventura, como todas las verdaderas filosofías, parte de la experiencia; introduce sus raíces hasta lo más íntimo de nuestra miseria y de la miseria de las cosas, pero sin tomar plenamente conciencia de ella sino para negarla; el remedio está como presupuesto por el mal, a no ser que demos ya por sentado que el mundo sea incoherente y el mal sin remedio posible. O sea que a la filosofía no le cabe sino o desesperar de las cosas y de sí misma, o buscar la explicación del mundo en que ella está; pero no podrá optar por este último partido sino asignando a su esfuerzo como objeto esencial el descubrimiento y liberación de lo divino que encierra la naturaleza, y esta es precisamente la obra que San Buenaventura se ha propuesto realizar. Con una lógica minuciosa cuyas exigencias nunca rebasará, desarrolla ante nuestros ojos la filosofía completa de este sobrenatural sin el cual la naturaleza y el hombre

serían enigmas indescifrables, título de gloria que nadie le podrá arrebatar. En esta filosofía, tan pujante y tan compleja, la ciencia se alimenta de la caridad que ella misma esclarece; París no destruye a Asís, ni Asís reniega de París. Pero si la sombría lamentación de Jacopone de Todi no tiene aquí objeto, es que el Doctor, descendiendo de su cátedra de maestro, se ha ido a meditar al Alvernia. Y sobre esta cima santa, no sobre las pendientes de la montaña de Sainte-Geneviève, ha apetecido seguir en su vuelo al Serafín de las seis alas, y si a la Universidad de París debe indudablemente su ciencia, su inspiración, en cambio, la ha buscado en el alma de San Francisco.

La doctrina de San Buenaventura marca, pues, a nuestros ojos el punto culminante de la mística especulativa, y constituye la más completa síntesis que ésta haya nunca realizado. Comprenderáse por tanto que nunca sea rigurosamente comparable en ninguno de sus puntos con la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Desde luego que sería absurdo negar su conformidad fundamental; son dos filosofías cristianas, y por lo mismo toda amenaza contra la fe las halla unidas para hacerle frente. ¿Trátase del panteísmo? Ambas a dos enseñan la creación *ex nihilo* y mantienen una distancia infinita entre el ser *a se* y el participado. ¿Del ontologismo? Pues una y otra niegan formalmente que pueda Dios en esta vida ser visto por la mente humana; y, por si esto era poco, hasta nos niegan ese conocimiento habitual que el ontologismo nos otorgaba. ¿Del fideísmo? Pues ambas le oponen el esfuerzo más completo de la inteligencia para probar a Dios, y para interpretar las nociones de la fe. ¿Es del racionalismo de quien se trata? Pues una y otra coordinan el esfuerzo de la inteligencia al acto de fe, y mantienen la influencia bienhechora del habitus de la fe sobre las operaciones de la inteligencia. Armonía profunda, indestructible, proclamada por la tradición que la ha sometido a la prueba de los siglos, y que nadie, ni en los peores días de luchas doctrinales, ha puesto siquiera en duda. Empero si estas dos filosofías son igualmente cristianas, por cuanto satisfacen por igual a las exigencias de las verdades de la fe, no por eso dejan de ser dos filosofías distintas. Por eso sin duda alguna proclamaba Sixto V en 1588, y en 1879 repetía León XIII, que fueron dos en construir la síntesis del pensamiento escolástico en la Edad Media, y que también hoy continúan siendo dos en representarlo; dos olivos y dos luminarias: *duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia* (*Apoc.* 11, 4). Las tentativas a que se entregan a las veces sus intérpretes para transformar en una identidad de contenido la armonía fundamental que hemos señalado entre los dos sistemas, pueden pues de antemano ser

consideradas como inútiles y vanas desde su principio; pues es claro que estando organizadas ambas doctrinas sobre preocupaciones iniciales distintas, nunca mirarán los mismos problemas bajo el mismo aspecto, y que por consiguiente la una no contestará nunca a la cuestión precisa que la otra se haya planteado. La filosofía de Santo Tomás y la de San Buenaventura complétanse como las dos interpretaciones más universales del cristianismo, y porque se completan precisamente no pueden ni excluirse ni coincidir.

I. — Obras de San Buenaventura

S. Bonaventurae: *Opera omnia... edita studio et cura P. P. Collegii S. Bonaventurae... anecdotis aucta, prolegomenis, scholiis notisque illustrata, ad Claras Aquas* (Quaracchi) *ex typographia Collegii S. Bonaventurae*, 10 vols. *gr. in-4º*, 1882-1902.

Tomos I-IV. *In IV sent. Comment.*
V. *Opuscula theologica.*
VI. *Comment. in sacram Scripturam.*
VII. *Comment. in evang. S. Lucae.*
VIII. *Opuscula varia ad theolog. mystic. et res ordinis F. M. spectantia.*
IX. *Sermones.*
X. *Complementum.*

Véase la lista de las obras de San Buenaventura en la p. 44. Sobre las dos ediciones menores de los opúsculos, p. 46. Sobre las ediciones anteriores de las obras del Doctor Seráfico, véase: *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, t. XV, art. *Bonaventure (saint)*, columnas 557-598, Imprenta Nacional, París, 1903. Sobre cada una de las principales obras, véanse las excelentes recensiones del artículo de E. Smeets, *Saint Bonaventure, Dict. de théol. catholique*, t. II, col. 966-75.

En francés: C. Alix: *Théologie séraphique extraite et traduite des œuvres de saint Bonaventure*, D. Lecoffre, París, 1853-55, 2 vols. *in-16º*. Y sobre todo: *Œuvres spirituelles de saint Bonaventure*, traducidas por el P. Berthaumier, L. Vivès, París, 1854-5, 6 vols. *in-8º*. *Cfr. Catalogue général... de la Bibl. nat.*, arriba citado, y G. Palhoriès; *op. cit.*, pp. 366-68.

En español está apareciendo una preciosa edición de obras selectas de San Buenaventura en latín y español, en "Biblioteca de Autores Cristianos". Han aparecido ya tres tomos.

Véase también: Fr. Pelster: *Literaturgeschichtliche Probleme im Anschluss an die Bonaventura. Ausgabe von Quaracchi*, en "Zeitschrift für Katholische Theologie", t. 48, pp. 501-532, 1924.

II. — Biografía

Fuente perdida: J. Gilles de Zamorra, o. p.: *De viris illustribus*, o *Historia canonica et civilis*. *Cfr. Opera omnia*, t. X, p. 39.
Dissertatio critica, Opera omnia, ed. cit., t. X, y E. Smeets: *art. citado*, col. 983-984.
Boule, J. C.: *Histoire abrégée de la vie, des vertus et du culte de saint Bonaventure, patron de la ville de Lyon*, Lión, 1747.
Cavalesio: *De S. Bonaventurae vita, doctrina et scriptis*, Bassani, 1767.
W. Lampen: *Translation de saint Bonaventure, 14 mars 1490*, en "La France Franciscaine", t. VIII, pp. 145-146, 1925.
F. Delorme: *Explanationes Constitutionum generalium Narbonensium*, en "Arch. franc. hist.", t. XVIII, pp. 511-524, 1925.
A. M. da Vicenza: *Vita di S. Bonaventura cardinale e dottore della chiesa, libri III*, Roma, 1874, *in-8º*; 2ª edición, Monza, 2 vols. *in-16*. Trad. alemana de Ign. Jeiler, Paderborn, 1874, *in-8º*.
Berthaumier: *Histoire de saint Bonaventure*, París, 1858, *in-8º*.
Ortoleva Giambattista da Mostretta: *S. Bonaventura e il secondo concilio di Lione*, Roma, 1874, *in-8º*.
Skey, L. C.: *Life of S. Bonaventure*, Londres, 1889, *in-8º*.
Venuti, T.: *S. Bonaventura a Parigi, studente e dottore, Rassegna nazionale*, agosto de 1897.
L. de Chérancé: *Saint Bonaventure*, Biblioteca franciscana, París, 1899, *in-18*.
L. Lemmens: *Der hl. Bonaventura*, Kempten y Munich, 1909. Trad. italiana en la colec. *Profili di santi*, 1921.
Thaddeus, A. P.: *Saint Bonaventure, 1221-1274*, Londres, 1908.
Callebaut, P. André: *Le chapitre général de 1272 célébré à Lyon*, "Arch. franc. hist.", t. XIII, p. 305 y ss., 1920.
— *La date du cardinalat de saint Bonaventure, ibíd.*, t. XIV, p. 401 y ss., 1921.
— *L'entrée de saint Bonaventure dans l'ordre des Frères Mineurs en 1243*, "France franciscaine", enero-junio de 1921.
— *Le voyage du B. Grégoire X et de saint Bonaventure au concile de Lyon et la date du sacre de saint Bonaventure*, en "Arch. franc. hist.", t. XVIII, pp. 169-180, 1925.
— *Jean Peckham O. F. M. et l'augustinisme*, en "Arch. franc. hist.", t. XVIII, pp. 441-472, 1925.
Clop, P. Eusebio: *Saint Bonaventure, Les saints*, París, 1922.
Jules d'Albi: *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, París, 1923, *in-12*.

III. — San Buenaventura y su ambiente

Jules d'Albi: *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, A. Giraudon, París, 1923.
H. Bœhmer: *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1904.
— *Opuscula sancti Patris Francisci Assisiensis*, ed. Quaracchi, 1904.
Paul Sabatier: *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima*, Fischbacher, París, 1898.
— *Actus beati Francisci et sociorum ejus*, Fischbacher, París, 1902.
P. Ed. d'Alençon: *S. Francisci Assisiensis, vita et miracula, additis opusculis liturgicis auctore Fr. Thomas de Celano*, Roma, Desclée, 1906.
Fr. Salimbene: *Chronica*, ed. Holder-Egger, *Monum. Germ. hist.*, Bd. 32.
— *Catalogus XXIV generalium ministrorum ord. Fr. Min.*, *ibíd.* y "Analecta franciscana", t. III, Quaracchi, 1897.
Jordán de Giano: *Chronica*, "Anal. francisc.", t. I, Quaracchi, 1885.
Tomás de Eccleston: *Liber de adventu Fratrum Minorum*, "Anal. francisc.", t. I, Quaracchi, 1885.
Ubertino de Casale: *Arbor vitae crucifixae*, Venecia, 1485.
Waddingo: *Annales ordinis Fratrum Minorum*, t. II, Roma, 1625 y s.
J. Peckham: *Registrum Epistolarum fratris Johannis Peckham*, ed. C. T. Martin, Londres, 1884.
F. Ehrle: *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweite Hälfte des 13 Jahrhunderts*, "Zeitschrift für katholische Theologie", pp. 172-193, t. XIII, 1889.
— *Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen*, "Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte", t. II, pp. 106-164, 249-336. Contiene el texto de Ángel Clareno: *Historia septem tribulationum ordinis minorum.*
— *Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne*, "Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte", pp. 48-137, 160-195, t. III, 1887. Textos de Ubertino de Casale.
Paul Sabatier: *Vie de saint François d'Assise*, c. XVI, París, 1894.
J. Jœrgensen: *Saint François d'Assise.* Trad. franc. por T. de Wyzewa, 20ª ed., París, 1911.
K. Müller: *Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbruderschaften*, Freib. i. Br., 1885.
P. Mandonnet: *Les origines de l'Ordo de poenitentia.* "Compte-rendu du 4e Congrès scientifique international des catholiques", 5ª sección, Friburgo, 1898.
— *Siger de Brabant, Les philosophes belges*, t. VI, Lovaina, 1911.
— *Saint Thomas d'Aquin. Le disciple d'Albert le Grand*, "Rev. des Jeunes", 25 de enero de 1920.

– *Paris et les grandes luttes doctrinales (1269-1272)*, "Rev. des Jeunes", 10 de marzo de 1920.
HILARIN FELDER: *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13 Jahrhunderts*, Freib. i. Br., 1904. Trad. francesa, París, 1908.
UBALD D'ALENÇON: *Les idées de saint François sur la pauvreté*, París, 1909.
– *Les idées de saint François sur la science*, París, 1910.
– *L'âme franciscaine*, 2ª ed., París, 1913.

IV. – ESTUDIOS DE CONJUNTO

HOHMANN, F.: *Bonaventura und das existenzielle* Sein *des Menschen*, Würzburg, 1935.
BRULIFER: *Reportata in IV lib. Sent. S. Bonaventurae*, Basilea, 1501-1507; Venecia, 1504; París, 1521, 1570.
FRANC. LONGUS A CORIOLANO: *S. Bonaventurae... Summa Theologica*, Roma, 1622, *in-fol.*
P. TRIGOSUS: *S. Bonaventurae... Summa Theologica*, Roma, 1593; Lión, 1616, *in-fol.*
M. A. GALITIUS DE CARPENEDULO: *Summa totius philosophiae ad mentem S. Bonaventurae*, Roma, 1634-1636.
BARTH. DE BARBERIIS: *Cursus theologicus, ad mentem Seraphici Doct. S. Bonaventurae*, León, 1687.
– *Flores et fructus philosophici... seu cursus philosophicus ad mentem S. Bonaventurae*, León, 1677.
H. OLPENSIS: *Cursus philosophicus ad mentem Ser. Doctoris*, Barcelona, 1691.
GASPARE DE MONTE SANTO, O. M.: *Gesta e dottrina del serafico dottore S. Bonaventura*, Macerata, 1793.
A. M. DE VICENCE y J. DE ROVIGNO: *Lexicon bonaventurianum theologico-philosophicum*, Venecia, 1880. (Hállase en la librería de Quaracchi.)
MARGERIE, DE: *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, París, 1855.
W. A. HOLLENBERG: *Studien zu Bonaventura*, Berlín, 1862.
CONTESTIN: *Saint Bonaventure et ses faux admirateurs* (extracto de la "Revue des sciences ecclésiastiques", 1867-1869). Arrás, 1870.
MARCELLINO DA CIVEZZA: *Della vera filosofia e delle dottrine filosofiche di S. Bonaventura*, Génova, 1874.
B. DE NERONE: *Breviloquium philosophiae christianae... ex operibus d. Bonaventurae desumptum*, Génova, 1881.
BORGOGNONI: *Le dottrine filosofiche di S. Bonaventura ed il suo metodo secondo la mente di Aristotile*, Roma, 1874; Bolonia, 1882.
MARTIGNÉ, PROSPER DE: *La scolastique et les traditions franciscaines: saint Bonaventure*, Amiens, 1886; París, 1888.

ÉVANGELISTE DE SAINT-BÉAT: *S. Bonaventura scholae franciscanae magister praecellens*, Tournai, 1888.
— *Le Séraphin de l'École* (extracto de "Études franciscaines"), París, 1900.
— *Ce qu'est saint Bonaventure* (extracto de "Études franciscaines"), 23 pp., París, 1903.
SORRENTO: *S. Bonaventura e la sua dottrina*, Nápoles, 1890.
G. CASANUOVA: *Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventurae et Scoti*, Madrid, 1894.
FRED. GIANNINI: *Studi sulla scuola francescana*, Siena, 1895.
FACINA BIENO: *S. Bonaventura doct. seraph., discipulorum S. Augustini alter princeps*, Venecia, 1904.
ROBINSON, P. PASCAL: *Saint Bonaventure*, artículo de la *Cathol. Encyclop.*, t. II, Nueva York, 1907.
J. JOSEPH: *Philosophische Studien zu Bonaventura*, Berlín, 1909, *in-8º*.
E. SMEETS: *Saint Bonaventure*, artículo del *Dict. de théol. cathol.*, t. II, p. 1910, col. 962-986. (Buena bibliografía.)
L. COSTELLOE: *S. Bonaventure, the seraphic doctor*, Londres, 1911.
G. PALHORIÈS: *Saint Bonaventure*, colección "La pensée chrétienne", París, 1913, seguido de una traducción del *Itinerarium*. Bibliografía.
SESTILI, G.: *La filosofia di S. Bonaventura*, "Rivista di filos. neo-scol.", pp. 186-219, 1921.
EHRLE, S. J.: *Der heil. Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben*, "Franzisk. Studien", pp. 109-124, 1921.
KREBS, ENGELB.: *Zur spekulativ-theologischen Eigenart des heiligen Bonaventura*, "Franzisk. Studien", pp. 136-144, 1921.
L. DE CARVALHO E CASTRO: *Saint Bonaventure. Le Docteur Franciscain*, París, 1923, *in-8º*.

V. — RAZÓN Y FE

K. ZIESCHÉ: *Des hl. Bonaventura Lehre von der logisch-psychologischen Analyse der Glaubensakte*, Breslau, 1908, *in-8º*.
— *Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekul. hist. Studie aus der Scholastik im Anschluss an Bonaventura*, "Jahrb. f. Philos. und spek. Theol.", Ergänzhf. 10, Paderborn, 1909.
TH. HEITZ: *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi*, pp. 107-115, París, 1909.
V. BERNARDI: *Una questione interessantissima per la apologetica e per la teologia, ossia l'atto di fede e la dottrina di S. Tomaso, del B. Alberto M. e di S. Bonaventura*, Turín, 1912.

VI. — TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

B. ROSENMÖLLER: *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, Münster, *i. W.*, 1925.

BISSEN, J.-M.: *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, J. Vrin, París, 1929; del mismo autor, *De la contuition*, en "Études franciscaines", pp. 559-669, sept.-dic. 1934; y una serie de artículos sobre la contemplación según San Buenaventura, en "La France Franciscaine", t. 14, pp. 175-192 y 439-465, 1911; t. 15, pp. 87-105 y 437-454, 1932.

BITTREMIEUX, J.: *L'être pur et ses perfections. Une contemplation métaphysique de saint Bonaventure*, en "Études franciscaines", t. 42, II, pp. 5-17, 1930.

— *Distinctio inter essentiam et esse apud S. Bonaventuram*, en "Ephemerides theologicae lovanienses", pp. 302-307, 1937.

STAN. GRÜNEWALD: *Franziskanische Mystik. Versuch einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*, Munich, 1932.

JUVENALIS ANNANIENSIS: *Solis intelligentiae lumen indeficiens seu immediatum Dei ut entis summi internum magisterium*, Augustae Vind., 1686; París, Turín, 1878.

UBAGHS: *De mente S. Bonaventurae circa modum quo Deus ab homine cognoscitur*, Lovaina, 1860.

J. KRAUSE: *Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa*, Monasterii, 1868.

C. DELEAU: *Doctrine de saint Bonaventure sur la connaissance de Dieu et sur l'ontologisme*, "Rev. des Sciences ecclésiastiques", c. II, pp. 251-295, 1870.

SIGNORIELLO, N.: *Dell'ideologia di S. Bonaventura*, "La scienza e la fede", t. XXVIII, pp. 473-486, 1874.

ZIGLIARA: *Della luce intellettuale e dell'Ontologismo secondo la dottrina di S. Bonaventura e Tomaso d'Aquino*, Roma, 1874.

— Trad. francesa: *Œuvres philosophiques*, t. II y III, Lión, 1880.

K. WERNER: *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Bonaventura*, Viena, 1876.

BORGOGNONI: *S. Bonaventura e il suo metodo*, "Scienza ital.", 1882.

De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam seraphici doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum; cf. Dissertatio praevia, Ad Claras Aquas, 1883.

ZORZOLI: *La questione di S. Bonaventura "De cognitionis humanae suprema ratione" commentata e difesa contro le rosminiane interpretazioni di S. Casara*, Turín, 1890.

J. JEILER: *Der Ursprung und die Entwickelung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre d. heil. Bonaventura und anderer Meister d. dreizehnten Jahrhund.*, "Der Katholik", pp. 113-147; 225-269; 337-353, 1877.

M. COUAILLAC: *Doctrinam de idaeis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatricem a Juvenali annaniensi sc. XVII philosopho propositam...*, V. Lecoffre, París, 1897, *in-8º*.

B. DESBUTS: *De saint Bonaventure à Duns Scot*, "Ann. de philos. chrét.", pp. 130-150 y 225-248, diciembre de 1910.

E. Lutz: *Die Psychologie Bonaventuras.* Anhang: Bonaventuras Stellung zum Ontologismus, Beiträge, VI, 4-5, Münster, 1909.
G. Menesson: *La connaissance de Dieu chez saint Bonaventure,* "Rev. de philos.", pp. 5-19 y 113-125, julio-agosto de 1910.
J. Eberle: *Die Ideenlehre Bonaventuras,* Friburgo de B., 1911, *in-16.*
Hessen, J.: *Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus,* "Philos. Jahrbuch", pp. 370-378, 1921.
B. Landry: *La notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin,* Lovaina, 1922, *in-8º.*
Luyckx, P. Bon. Anton: *Die Erkenntnislehre Bonaventuras,* Beiträge, XXIII, 3-4, Münster, *i. W.*, 1923.

VII. — Doctrina de la naturaleza

B. R. P.: *De mente S. Bonaventurae et Alex. Halensis circa distinctionem esentiae ab existentia, Divus Thomas,* t. II, pp. 552-555, 1885.
J. Krause: *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der Körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus,* Paderborn, 1888, *in-8º.*
— *Quomodo Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit,* Braunsberg, 1891.
— *S. Bonaventuram in doctrina de rerum naturalium origine S. Augustinum secutum esse, ibíd.*, 1894.
Év. de Saint-Béat: *De necessaria temporaneitate creaturae ad mentem Ser. S. Bonaventurae,* Tournai, 1888.
K. Ziesché: *Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura.* "Philos. Jahrb.", pp. 1-21, 1900.
— *Die Naturlehre Bonaventuras, ibíd.*, pp. 56-89 y 156-189, 1908.
Cl. Baeumker: *Witelo,* Beiträge, III, 2, pp. 394-407: *La metafísica de la luz,* Münster, 1908.
S. Belmond: *L'idée de création d'après saint Bonaventure et Duns Scot,* "Études franciscaines", 1913.

VIII. — La libertad

S. Belmond: *Le libre arbitre d'après saint Bonaventure,* en "La France franciscaine", t. VIII, pp. 5-63, 1925.
G. M. de Caria: *Sulla concezione bonaventuriana della volontà divina come causa attuale,* en "Annuario dell'Istituto Magistrale", pp. 3-7, Verona, 1933-34.
J. Jeiler: *S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata. Ad Claras Aquas,* 1897, *in-8º.*
Dörholt: *Der hl. Bonaventura und die thomist.-molinistische Controverse,* "Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.", 1897-1898.

J. VERWEYEN: *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, pp. 99-111, Heidelberg, 1909.
BOZITKOVIC, G.: *S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio*, Marienbad, 1919. Tesis de Friburgo, Suiza.

IX. — MORAL

WAGNER, FR.: *Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura*, Paderborn, 1913.
BAUR, L.: *Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura*, Festgabe f. Clem. Baeumker, pp. 217-239, Münster, 1913.

X. — LA TEOLOGÍA BONAVENTURIANA

BITTREMIEUX, J.: *L'institution des sacrements d'après saint Bonaventure*, en "Études franciscaines", pp. 129-152, 225-240 y 337-355, 1923.
— *De instanti collationis Adamo justitiae originalis et gratiae doctrina S. Bonaventurae*, en "Ephemerides theologicae lovanienses", t. I, abril 1924.
— *La doctrine de saint Bonaventure et le Concile de Trente*, "Études franciscaines", pp. 225-240, 1923.
— *La science infuse du Christ d'après saint Bonaventure*, "Études franciscaines", pp. 308-326, 1822.
MIOC, V.: *Septem dona Spiritus Sancti in doctrina S. Bonaventurae*, en "Études franciscaines", pp. 129-152; 225-240 y 337-355, 1923.
BONNEFOY, J. FR.: *Le Saint-Esprit et ses Dons selon saint Bonaventure*, J. Vrin, París, 1929.
VAN DE WOESTYNE, Z.: *De indole anselmiana theodiceae S. Bonaventurae*, en "Antonianum", pp. 6-23, 1926.
FERCHIUS: *De angelis ad mentem S. Bonaventurae*, Padua, 1658.
FASOLIS, UG.: *S. Bonaventura e la ss. Vergine*, Turín, 1874.
LUDOVICUS A CASTROPLANIO: *Seraphicus Doctor Bonaventura in oecumenicis catholicae Ecclesiae Conciliis cum patribus dogmata definiens*, Roma, 1874, *in-8º*. (Hállase en la librería de Quaracchi.)
M. LIMBOURG: *Die Praedestinationslehre des heil. Bonaventura mit besonderer Berücksichtigung der Scholien in der neuen Gesamtausgabe der Werke Bonaventuras*, "Zeitschr. f. kath. Theologie", t. XVI, pp. 581-652, 1892.
PIAT: *De sententia S. Bonaventurae circa essentiam sacramenti paenitentiae*, Tournai, 1874.
J. GOTTSCHICK: *Über die Versöhnungslehre Bonaventuras*, "Zeitschr. f. Kirchengeschichte", 1902.
X. KATTUM: *Die Eucharistielehre des hl. Bonaventura*, Munich, 1920.
R. GUARDINI: *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf, 1921.

A. Stohrs: *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura; eine systematische Darstellung und historische Würdigung.* (Inédito; resumido por Krebs: "Franziskan. Studien", pp. 136-138, 1921.)

Paulus, Nik.: *Die Ablasslehre des hl. Bonaventura,* "Franzisk. Studien", pp. 145-155, 1921.

Jérôme, P.: *Saint Bonaventure et la science humaine du Christ,* "Études franciscaines", pp. 210-234, 317-343, 1921.

Tominec, A.: *Znanje kristus-cloveka po nauku kard. Mateja ab Acquasparta,* Bogoslovni Vestnik, pp. 130-136, 1922.

Golubovich, Hieron.: *Statuta liturgica auctore S. Bonaventura an. 1263 edita.* Separata del "Arch. franc. hist.", Quaracchi.

XI. — La mística bonaventuriana

Gemelli, Agost.: *La dottrina ascetica di S. Bonaventura da Bagnoregio,* en "Rivista di Filosofia neo-scolastica", pp. 270-292, 1925 (Prefacio a los *Opuscoli ascetici* de San Buenaventura, traducidos al italiano por el P. Nazario Rosati).

K. Rahner: *Der Begriff der Ecstasis bei Bonaventura,* en "Zeitschrift für Aszese und Mystik", t. 9, pp. 1-18, 1934. *Cf.* "Revue d'Ascétique et de Mystique", t. 14, pp. 279-289, 1933.

Longpré, Efrén: *Bonaventure (saint). Vie, écrits spirituels, doctrine mystique,* en *Dictionnaire de spiritualité,* t. I, col. 1768-1843, 1937.

C. L. Tempesti: *Mistica teologia secondo lo spirito e le sentenze di S. Bonaventura,* Venecia, 1748.

J. Richard: *Étude sur le mysticisme spéculatif de saint Bonaventure, docteur du XIIIe siècle,* París, 1869, *in-8º.*

Baroni: *Amore e scienza, ossia la mente serafica del glorioso dottore S. Bonaventura: meditazioni,* Florencia, 1874.

Douais: *De l'auteur du "Stimulus amoris", publié parmi les opuscules de saint Bonaventure,* "Ann. de philos. chrét.", t. XI, pp. 361-373, 457-470, 1885.

C. Bram: *Der hl. Bonaventura als Mystiker,* "Der Katholik", t. II, pp. 83-92, 183-197, 301-318, 1887.

F. Pothron: *Praxis disciplinae et perfectionis ex opusculis S. Bonaventurae,* ed. y trad. por Víctor-Bernardin de Rouen, Tournai, 1901.

Ballea, L. C.: *Il misticismo di S. Bonaventura nelle sue antecedenze e le sue esplicazioni,* Turín, 1901.

Peralta, Vicente de: *El pensamiento de S. Buenaventura sobre la contemplación mística,* "Estudios franciscanos", t. VIII, pp. 426-442, 1912.

Anónimo: *Zur Mystik des hl. Bonaventura,* "Franzisk. Studien", pp. 189-191, 1916.

IMLE, FANNY: *Franziskaner Ordensgeist und franziskanische Ordenstheologie*, "Franziskan. Studien", hf. 2, pp. 99 y ss., 1919.

LONGPRÉ, P. EFRÉN: *La théologie mystique de saint Bonaventure*, en "Arch. franc. hist.", t. XIV, pp. 36-108, 1921. Separata, Quaracchi, 1921. (Trabajo muy importante.)

ANDRES, F.: *Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und in Benjamin major des Richard von St. Victor*, "Franzisk. Studien", pp. 189-200, 1921.

TRIMOLÉ, O. F. M.: *Deutung und Bedeutung der Schrift De reductione artium ad theologiam des hl. Bonaventura*, "Franzisk. Studien", pp. 172-180, 1921.

GRABMANN, M.: *Die Erklärüng des Bernhard von Waging zum Schlusskapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*, "Franzisk. Studien", pp. 125 y ss., 1921.

SYMPHORIEN, P.: *L'influence spirituelle de saint Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ*, "Études franciscaines", pp. 36-77 y 235-255, 1921; 1922, abril-junio; pp. 279-300 y 356-381, 1923.

XII. — EXÉGESIS

CRESC. V. D. BORNE: *De canone biblico S. Bonaventurae*, en "Arch. franc. hist.", pp. 313-317, 1925.

J. MAHUSIUS: *S. Bonaventurae in Lucam enarratio*, Amberes, 1539.

BARTH. DE BARBERIIS: *Glossa seu summa ex omnibus S. Bonaventurae expositionibus exacte collecta*, León, 1681-1685.

CRESC. V. DEN BORNE: *De fontibus Commentarii S. Bonaventurae in Ecclesiastes*, "Arch. franc. hist.", t. X, pp. 257-270. (Separata, Quaracchi.)

XIII. — LA ORDEN FRANCISCANA – LA IGLESIA

FIDELIS A FANNA, O. M.: *Seraphici Doctoris divi Bonaventurae doctrina de Romani Pontificis primatu et infallibilitate*, Turín, 1870.

VILLANOVA, TOMÁS: *S. Bonaventura und das Papstum. Dogmatische Studie*, Bregenz, 1902.

BALTHASAR, K.: *Geschichte des Armutstreites im Franziskanerorden*, Münsterberg, 1911.

STÖCKERL, J.: *Die Lehre des hl. Bonaventura über das Wesen der evangelischen Vollkommenheit*, "Franzisk. Studien", pp. 211 y ss., 1921.

XIV. — ESTÉTICA

ÉT. GILSON: *Saint Bonaventure et l'iconographie de la Passion*, en "Revue d'histoire franciscaine", t. I, pp. 405-424, 1924.

BOVING, REMIGIO: *S. Bonaventura e il concetto informativo della "Disputa" di Raffaello*, en "Rivista de filosofia neo-scolastica", pp. 351-360, 1925.

FR. MAR. DE SALERNO: *Della poesia nel serafico Dottore S. Bonaventura*, Génova, 1874.
BARBIER DE MONTAUT: *L'influence de saint Bonaventure sur l'art italien*, "Rev. de l'art chrétien", t. VII, pp. 84-85, 1889.
N. ROSATI: *L'eloquenza cristiana in S. Bonaventura*, Florencia, 1903, *in-8º*. (Hállase en la librería de Quaracchi.)
KÜNZLE: *St. Bonaventura und die moderne Æsthetik*, *Schweizerische Rundschau*, 1906-1907, *3 hf*.
E. LUTZ: *Die Æsthetik Bonaventuras*, pp. 195-215, Festgabe f. Clem. Baeumker, Münster, 1913.
R. BOVING: *St. Bonaventura und der Grundgedanke der Disputa Raffaels*, "Franzisk. Studien", 1914, *1 hf*.
— *Die Æsthetik Bonaventuras und das Problem der ästhetischen Einfühlung*, "Franzisk. Studien", pp. 201 y ss., 1921.

XV. — SAN BUENAVENTURA Y DANTE

E. DI BISOGNO: *S. Bonaventura e Dante; studi*, L. F. Cogliati, Milán, 1899, *in-8º*.
ÉT. GILSON: *La conclusion de la "Divine Comédie" et la mystique franciscaine*, "Revue d'histoire franciscaine", t. I, pp. 55-63, 1924.

XV. — SAN BUENAVENTURA Y EL PENSAMIENTO MODERNO

P. GRÉGOIRE: *Hegel et saint Bonaventure*, "Études franciscaines", agosto de 1904.

INDICE DE NOMBRES

Los números que van en negrita corresponden a nombres que aparecen citados en las notas.

ÍNDICE